


PIZZOFALCONE



ESSAIS

PHILOSOPHIQUES.

I.

Cet ouvrage se trouve à Berlin

Chez MM. Duncker et Humblot, Libr.

ESSAIS PHILOSOPHIQUES,

OU

NOUVEAUX MÉLANGES DE LITTÉRATURE ET DE PHILOSOPHIE,

Par Frédéric ANCILLON, de l'Académie royale des sciences de Berlin.

TOME PREMIER.

PARIS,
J. J. Paschoud, Libraire, rue Mazarine n.° 22.

GENÈVE,
Même maison de commerce.

1817.

AU PLATON

DE L'ALLEMAGNE,

A

FRÉDERIC-HENRI

JACOBI,

De l'Académie de Münich,

L'Auteur.



PRÉFACE.

LA philosophie s'occupe et doit s'occuper des idées les plus simples et les plus générales. Tel est proprement son objet. Quelquefois ce qu'il y a de plus simple, est ce qu'il y a de moins général : souvent c'est le contraire. Qu'y a-t-il à la fois de plus simple, et de plus particulier qu'une sensation, ou une intuition sensible ? Qu'y a-t-il en même temps de plus général, et de plus simple que les premiers principes, que les idées cachées dans les profondeurs de l'âme, et dont elle acquiert la connoissance par une apperception intérieure ?

L'existence et la vie sont antérieures à toute philosophie, et la précèdent,

comme les ouvrages de l'art précèdent toutes les théories sur le beau. La vraie philosophie seroit la clef de toutes les existences, la formule générale, qui dans sa perfection, énonceroit complétement ce qui est, et ce qui doit être.

La philosophie n'est donc pas une création ni une construction arbitraire de ce qui est, comme l'ont prétendu les fondateurs des nouvelles écoles en Allemagne. Cette prétention est si bizarre, cette doctrine est si singulière, qu'on a même de la peine à l'énoncer sans tomber dans des contradictions. Quand nous nous imaginons construire la nature, ou la produire par une action de notre intelligence, nous ne faisons autre chose que composer de nouveau ce que nous avons décomposé. La matière de notre travail, lorsque nous examinons

la chose de près, nous est toujours donnée, par l'apperception intérieure ou extérieure. Nous ressemblons à ces horlogers qui ne fabriquent pas eux-mêmes les différentes parties, ou les différens rouages de leurs montres; mais qui ne font que les composer, et les ajuster avec art, afin d'en former un tout.

Rien ne prouve davantage qu'originairement, et dans le principe, les existences et la réalité sont données à l'homme, que de voir la métaphysique toute entière, en quelque sorte déposée dans les langues, à l'insçu de ceux qui les ont créées et perfectionnées. Les termes qui expriment les notions primitives, les faits et les rapports primitifs, ont proprement occasionné et amené les recherches métaphysiques. Beaucoup de

philosophes qui, dans leurs méditations, sont partis de ces termes, se sont imaginé créer ce que l'ame humaine y avoit placé sans le savoir, et en cédant à une espèce d'instinct de vérité; tandis que, dans la réalité, ils n'ont fait que découvrir ce qui reposoit dans les langues, et révéler aux yeux de l'ame surprise, les trésors qu'elle-même y avoit cachés.

De ce genre sont les termes de vérité et d'erreur, d'essence et d'existence, de réalité et d'apparence, de permanence et de changement, de cause et d'effet, d'action et de passion, de liberté et de nécessité, de droit et de devoir, d'absolu et de relatif, de fini et d'infini. Ces termes expriment ce qu'il y a de plus important dans les connoissances humaines, et sont en quelque

sorte placés sur la limite du monde sensible et du monde intellectuel, comme des puissances intermédiaires ou médiatrices, qui nous annoncent l'existence du dernier, et nous disent qu'il est nécessaire de l'admettre, ne fût-ce que pour saisir, pour comprendre, pour classer et ranger les phénomènes du monde sensible.

On ne pourroit pas concevoir comment il arrive que ces mots se trouvent dans les langues, ni comment ils y ont été déposés, avant même que la raison fût développée, s'il n'y avoit dans les profondeurs de l'ame humaine une sorte de pressentiment du monde intellectuel et transcendant, et s'il n'y avoit pas des faits primitifs, du sens intime, qui sont l'objet de la foi philosophique, et la base de tous nos raisonnemens.

Ce sentiment primitif est à la fois, ce qu'il y a de plus réel et de plus simple. Comparée avec lui, la sensation est déjà quelque chose de très-composé ; car elle suppose l'objet, le sens, et la faculté représentative. Elle est le résultat de leur action réciproque l'une sur l'autre.

L'apperception de ces faits primitifs, qui nous donnent les notions premières, les principes universels et nécessaires de toutes nos connoissances, constitue la raison. Elle est au-dessus de tous les raisonnemens; car ils reposent tous sur elle.

Cependant ce seroit une erreur de croire, que ces faits primitifs naissent d'eux-mêmes dans notre ame, ou que nous les produisions par un simple acte de notre volonté. Il faut le concours

de la force intelligente et des objets extérieurs pour les faire sortir de leur obscurité. Ils sont les résultats de la nature intime, et de la tendance primitive de l'ame, d'un côté; et de l'autre, de l'action du monde extérieur, qui fait de cette tendance un véritable acte.

La philosophie n'étant que la science des principes, ou le principe de toutes les sciences, et les principes ne pouvant être que des faits primitifs, cachés dans les replis intimes de l'ame; on peut dire que la philosophie est dans l'homme; c'est le *moi* aperçu, déployé, développé, approfondi, dans lequel nous découvrons des vérités objectives, et des vérités purement subjectives.

Aussi la vérité nous frappe-t-elle avec une telle évidence qu'elle paroît, non-seulement ne pas nous venir du

dehors, et s'élever de notre propre sein; mais que nous nous imaginons l'avoir toujours possédée.

L'objet de la philosophie est le même dans tous les hommes, ce sont les *existences*. L'instrument de la philosophie est le même chez tous : c'est la *raison*. La philosophie n'est au fond que la raison saisie, énoncée, développée, étendue par la raison ; la raison partant de l'existence du *moi* pour arriver aux autres existences, la raison voyant le fini dans l'infini, ou l'infini dans le fini.

En effet, ce qui nous est donné dans toutes les ames humaines, et ce qui se retrouve dans toutes les philosophies, c'est le fini et l'infini. Ce qui varie dans les systèmes, et ce qui forme leur différence, c'est le rapport du fini et de

l'infini. Aussi les différentes philosophies se distinguent-elles plus par la nature et le genre de leurs erreurs, que par la nature des vérités qu'elles renferment. Ce qu'il y a de plus vrai, se trouve peut-être dans toutes, plus ou moins distinctement énoncé, plus ou moins mêlé avec de l'alliage.

La philosophie qui est conforme au *sens commun*, n'est pas déjà par-là même la véritable. La philosophie qui est contraire au sens commun, n'en est pas pour cela plus mauvaise.

Le sens commun consiste principalement dans des aperçus confus qu'on ne sait pas ramener à des idées distinctes, dans des jugemens d'instinct dont on ne sait pas rendre raison. Les vérités du sens commun paroissent souvent des préjugés, parce que nous les

adoptons à l'aveugle, presque involontairement, ou par de mauvaises raisons; mais cela vaut infiniment mieux que des préjugés qui ont l'air de vérités.

La philosophie distingue, dans le sens commun, l'énoncé des faits et des sentimens primitifs qu'elle même respecte, et qui lui servent de point d'appui; l'énoncé de jugemens vrais, mais qui ne portent que sur la surface, et non sur le fond des choses; enfin l'énoncé d'erreurs, d'autant plus dangereuses, qu'elles sont plus communes et plus enracinées.

La philosophie doit donc regarder le sens commun comme un fait, qu'elle doit constater, apprécier, expliquer, qu'elle doit combattre, ou avec lequel elle doit pouvoir se concilier; mais le sens commun ne la constitue pas; elle suit sa marche, et si elle le rencontre,

ou bien elle dissipe ses prestiges, ou bien elle adopte ses résultats et ses aperçus, en leur apposant le sceau de la vérité.

Tout comme on auroit tort d'opposer les apparences du système planétaire au système de Copernic, on auroit tort d'opposer le sens commun à la métaphysique. Mais on a raison d'exiger que le système de Copernic explique ces apparences, et l'on a le droit de demander que la métaphysique explique le sens commun.

On ne peut pas dire que le point de vue du sens commun soit le point de vue humain; puisque beaucoup d'hommes, et même l'élite des hommes, l'abandonnent, et en cherchent un autre. Mais il est de fait que, sur des points de connoissance très-importans, le sens com-

mun est d'un prix inestimable. La plus haute, et la plus profonde philosophie ne fait souvent que partir du sens commun, ou arriver de nouveau au sens commun après de longs détours, et de pénibles recherches. Ce qu'il y a de caractéristique et de singulier dans l'intelligence humaine, ce n'est donc pas, que les hommes qui ne sortent pas des ornières du sens commun s'y trouvent bien; mais qu'il y ait des hommes qui sont poussés, et entraînés à en sortir forcément, que leur esprit et leur raison en éloignent, et qui, de désespoir de ne pouvoir se frayer une autre route, une route qui soit plus sûre, et qui vaille mieux que la première, y rentrent involontairement, se félicitent bientôt de l'avoir retrouvée, y passent le reste de leurs jours, et les y terminent.

L'homme a des prétentions plus hautes que ses forces ; mais, sans ces prétentions, il n'iroit pas même aussi loin, que ses forces peuvent le mener. En fait de travail de la pensée, il falloit donner à l'homme le superflu, afin qu'il eût le nécessaire. Mais il en est de ce luxe-là comme de tous les autres ; il peut nous faire perdre toute notre fortune. Trop heureux, quand nous sauvons le nécessaire du naufrage, et que nous sentons tout le prix du modeste sort qui nous reste.

Nous apportons au monde un patrimoine de vérités qui est enseveli dans l'âme, et que la vie tout entière doit servir à dérouler, et à déplier. Ce n'est pas la vérité qui nous manque ; c'est la pierre de touche de la vérité, qui paroît souvent nous manquer, parce que nous

ne voulons pas nous contenter de l'évidence propre et primitive, attachée aux faits et aux principes que l'intuition intérieure, la vue immédiate de la raison nous révèlent, mais que, ne voulant voir la certitude que dans la démonstration, nous essayons de prouver les principes. Nous cherchons une vérité au-dessus de la vérité que nous possédons, afin d'apprécier et de juger cette dernière ; et nous ne pensons pas qu'on pourroit former la même prétention relativement à la première, ou plutôt que ces prétentions ne finiront jamais.

La philosophie de l'homme flottera toujours entre les deux pôles de la science humaine ; le *moi* et Dieu, le fini et l'infini. Sa grandeur et sa force consistent à admettre ces deux termes,

sans qu'elle puisse les concevoir, et sans qu'elle puisse réussir à combler l'intervalle immense qui les sépare.

On ne peut jamais déprimer l'intelligence humaine, sans l'élever en même temps ; et quand on fait le procès à la raison humaine, il ne faut pas oublier que c'est la raison qui le fait.

Mais la philosophie sera toujours vaine dans ses résultats et vide de réalité, quand elle voudra construire l'univers, au lieu de tâcher de le connoître ; créer les existences, au lieu de les recevoir, et de les prendre comme des données, qu'il ne dépend d'elle ni de produire, ni de détruire ; quand elle ne verra la certitude que dans les raisonnemens, et n'admettra pas qu'il y a une raison au-dessus des raisonnemens, et que l'intuition, et l'évidence

qui l'accompagnent valent mieux que toutes les preuves ; quand elle voudra faire disparoître, par des tours de force, le fini ou l'infini, dans l'univers comme dans ses systèmes, et qu'elle ne regardera pas la conscience de l'un, et le pressentiment de l'autre, comme la base et le but de tous les efforts de l'esprit humain ; enfin quand elle rejetera tous les arrêts du sens commun, ou qu'elle les adoptera tous indifféremment, risquant ainsi de se trouver en contradiction avec la nature humaine, ou de renoncer à perfectionner la raison.

C'est dans l'esprit opposé à cette vaine philosophie, dont je viens de signaler les caractères et les dangers, que sont composés les ESSAIS que je donne aujourd'hui au public. On y retrouvera les mêmes principes que dans mes MÉ-

LANGES; mais plus développés, appliqués à un plus grand nombre d'objets, et peut-être mieux approfondis.

Dans l'Essai sur l'idée de littérature nationale, j'ai voulu combattre les jugemens et les goûts exclusifs, en fait de poésie et d'éloquence. J'aurois pu l'intituler : Sur l'abus de l'unité en matière de goût, et l'on auroit peut-être mieux senti, qu'il forme un seul tout avec les deux morceaux sur l'abus de l'unité en philosophie, et sur le même abus dans la politique. En effet, toutes les erreurs dans ces différentes sphères de l'activité humaine, me paroissent tenir aux points de vue exclusifs, à l'exagération d'une idée vraie.

Cette exagération engendre la maladie de l'uniformité, et cette maladie elle-même a sa racine dans le désir et

le besoin d'unité, que l'on veut satisfaire à tout prix.

Ceux qui liront attentivement l'Essai sur le suicide, rendront justice à mes intentions. Avant d'établir les vrais principes qui le condamnent, il falloit faire sentir la foiblesse et la nullité des argumens par lesquels un zèle, plus ardent qu'éclairé, a voulu le combattre. J'ai essayé de faire l'un et l'autre.

Le parallèle entre le point de vue métaphysique, et le point de vue politique de l'histoire, porte moins sur les défauts du premier, que sur les avantages du second. Plus le siècle incline à l'un, plus il est utile de faire ressortir les bons côtés de l'autre. Il ne s'agit pas ici de proscription; mais de préférence.

J'eusse donné moins d'étendue et de développement à l'exposition et à l'exa-

men du système de l'*Unité absolue*, tel qu'il a été reproduit en Allemagne dans ces derniers temps, si dans ses principes, sa marche, ses résultats, il n'offroit pas une ressemblance frappante avec les autres systèmes de panthéisme, anciens et modernes, où l'on fait de l'univers Dieu ou de Dieu l'univers, et si par conséquent les réflexions que j'élève contre ce système, dans le cas où elles paroîtroient vraies et solides, ne s'appliquoient pas également aux autres.

Les Essais historico-politiques que j'ai insérés dans cette collection, y paroîtront peut-être déplacés, parce qu'ils sont étrangers à la philosophie proprement dite. S'ils ont quelque mérite intrinsèque, on me pardonnera cette anomalie, et s'ils peuvent délasser mes lecteurs, fatigués de spéculations abs-

traites, je ne me repentirai pas d'avoir sacrifié l'unité de ton et de sujet, qui dégénère souvent en monotonie, à la variété, qui reposant l'esprit, le dispose à l'indulgence.

L'histoire de l'âme, ou le tableau analytique des richesses et du développement du moi humain, qui termine ces Essais, est sans contredit le morceau de ce recueil qui demande le plus d'attention, et qui rencontrera le plus de contradictions. En Allemagne, on le trouvera peut-être trop timide dans sa marche, trop modeste dans ses résultats, et trop éloigné de l'esprit systématique. En France, on pourra facilement en porter un jugement tout opposé, et lui reprocher trop de hardiesse dans les principes, trop de spiritualisme dans les conséquences, une tendance trop intel-

lectuelle, et trop indépendante des faits du monde sensible. Je serois trop heureux, si ces jugemens opposés prouvoient que je me suis tenu à une égale distance des extrêmes. Persuadé que le moi humain est la base de toute philosophie, et que toutes les idées éternelles et nécessaires y ont leur racine secrète et profonde, j'ai essayé de le suivre dans ses développemens, depuis les sensations et les intuitions, jusqu'au moment où ce qu'il y a d'absolu et d'universel dans nos connoissances, se montre et se révèle à l'âme étonnée et surprise de ce qu'elle s'est si long-temps ignorée ellemême. J'ai dû dans cette espèce d'histoire de l'âme, revenir sur des choses connues, afin d'arriver à celles qui le sont moins, et de me faire mieux comprendre. Peut-être plusieurs de mes

idées eussent demandé des développemens ; mais je crois en avoir aussi peu le talent que le goût. Le vrai, le bon, le beau, l'infini, sont dans l'homme ; s'il en étoit autrement, aucune puissance n'auroit pu lui en donner le besoin, le désir, le goût, la conscience, et la conviction. A côté de toutes les vérités subjectives, dont nous sommes à la fois la source, l'objet et la mesure, il y a en nous un principe de vérités objectives, sans lequel il n'y auroit ni foi, ni vertu, ni espérance.

Cet ouvrage n'est sans doute qu'une vue de l'homme et de la nature humaine, mais si elle n'est pas fausse, non-seulement les esprits qui ont avec moi des affinités, y reconnoîtront la leur, mais ceux même qui ont une direction différente l'adopteront en partie. Il seroit

triste que tout philosophe, qui a beaucoup réfléchi, et qui a sondé les profondeurs de notre ignorance, ne pût voir, dans tous les objets, que des phénomènes passagers et de vaines apparences ; il seroit plus triste encore que tout homme qui a été témoin des vicissitudes des choses humaines, et dont la sensibilité délicate et profonde a éprouvé beaucoup de mécomptes, ne pût voir, dans tous les biens de la terre, que des illusions mensongères et trompeuses. La foi philosophique que l'intuition intérieure et le sentiment intime produisent, sauve du premier de ces écueils ; la piété, une vie intérieure et intellectuelle, peuvent seules préserver de l'autre.

Sans ces dons précieux, la philosophie n'enfante que des sophismes, qui

égarent l'esprit et qui dessèchent le cœur. Cependant, il n'y a rien de plus différent que le sophiste et le vrai philosophe. L'un ne saisit jamais les objets que de profil, l'autre les saisit en face; le sophiste, sans amour pour la vérité, se joue d'elle; en jouant avec elle, et à force d'esprit, il veut produire des apparences de réalité, ou détruire jusqu'à l'apparence de la réalité; le philosophe ne croit pas tout savoir, mais tout aussi peu croit-il ne savoir rien; il corrige les sens par l'entendement, il rectifie l'entendement par la raison, il étend et agrandit la raison par la sensibilité; et graces à l'évidence du sentiment, il substitue la réalité aux apparences.

Rien de plus propre à dégoûter de la philosophie, que ces systèmes aussi arbitraires que hardis, qui commencent par

les vapeurs des abstractions, auxquelles ils veulent faire produire la réalité. Ils ressemblent à ces contes arabes, où des brouillards en s'épaississant, et en se contractant, forment de véritables êtres, ou paroissent en avoir formé.

Dans les anciens poëmes de chevalerie, il est dit qu'un enchanteur avoit produit une armure complète, contre laquelle on se battoit comme contre un corps vivant; mais en délaçant les armes après la victoire, on voyoit qu'elles étoient vides. Image frappante de ces systèmes, qui cachent leur vide sous l'appareil de la démonstration et des formes logiques; ils sont l'objet d'efforts prononcés et d'agressions sérieuses, qu'ils ne mériteroient pas d'obtenir, si ce n'étoit pas rendre un service à l'espèce humaine, que de dissiper les pres-

tiges dont elle peut être la victime, en leur prêtant la réalité qui leur manque.

~~~~~~~~
~~~~~~~~

NOUVEAUX MÉLANGES
DE
LITTÉRATURE
ET
DE PHILOSOPHIE.

ESSAI
SUR L'ABUS DE L'UNITÉ EN MÉTAPHYSIQUE.

Le besoin de l'unité est quelquefois la maladie du génie. Parvenu au plus haut degré de l'activité intellectuelle, il veut le franchir. C'est un parti désespéré de la force, qui, se trouvant arrivée sur les confins de la science humaine, voudroit se persuader qu'elle est arrivée sur les confins de la science en général. Mais le plus souvent la manie de l'unité

est l'effet de l'orgueil, de la paresse, et de l'ignorance.

L'immense variété de la nature et de la société humilie, ou embarrasse et fatigue nos esprits altiers et bornés. L'unité, ne fût-elle qu'apparente, satisfait l'orgueil et la foiblesse. On croit être au niveau ou au-dessus de tout; parce qu'on a tout réuni, et qu'on n'a plus besoin de se débattre péniblement au milieu de toutes les variétés individuelles.

Quelle que soit la source de cette tendance à l'unité, qui s'annonce dans tous les systèmes, et qui leur donne même le plus souvent leur forme et leur direction, il est assez intéressant de voir quels sont, dans la plus haute métaphysique, les avantages et les dangers qui en résultent.

Nous nous distinguons des objets extérieurs, nous distinguons nos représen-

tations, et nous rapportons à nous toute l'immensité de ces représentations; nous rapportons la variété à l'unité; le *moi* est un.

Ce n'est pas la divisibilité de la matière à l'infini qui accable et effraie le plus l'imagination; c'est la divisibilité de la vie intellectuelle et morale. Chaque pensée est une, chaque sentiment est un; mais chaque pensée a un objet; cet objet est composé de parties, et la pensée est, par conséquent, composée de pensées. Le dernier terme de cette composition est inassignable. Chaque sentiment a un certain degré d'intensité et de force, comme ce degré en admet beaucoup au-dessous; et il est aussi difficile de déterminer ici le *maximum* que le *minimum*. En éprouvant un sentiment, en formant une pensée, on passe par tous ces degrés inférieurs, on parcourt une infinité de points différens; cependant nous ramenons toutes ces modifications, et toutes

les nuances innombrables de chacune de ces modifications, à un point invisible, mystérieux, mais fixe et invariable ; le *moi* est un.

C'est, parce que notre nature intellectuelle est une, que nous produisons l'unité dans la science des nombres, que nous l'admirons dans les arts, que nous la cherchons dans la philosophie.

L'unité numérique est notre ouvrage ; elle naît de nous et en nous, et c'est elle qui produit toute la science des nombres, ses savans calculs et ses merveilleux résultats.

Chaque objet qui, dans l'espace et dans le temps, dans le monde extérieur et dans l'intérieur de l'âme, nous paroît distinct de tous les autres objets, et, nous offrant des limites déterminées soit de forme et de couleur, soit de caractère et de nature, est saisi par nous sé-

parément, peut aussi être compté, et l'on y applique la science des nombres.

Nous admirons, nous aimons l'unité dans les ouvrages de l'art. Un ouvrage de l'art ne mérite ce nom qu'autant que l'idée de cet ouvrage en a précédé l'existence, et qu'il est lui-même une idée réalisée et revêtue de formes sensibles; parce que nous ne pouvons saisir un objet, que lorsqu'il est un. Alors seulement il se distingue de tous les autres et nous ne le confondons pas avec eux. D'ailleurs la variété qui plaît à l'imagination, ne paroît telle que relativement à l'unité, qui lui sert de centre et de point de ralliement.

Nous cherchons l'unité dans la nature. C'est l'unité de but, ou l'unité de l'idée, dont la nature toute entière est l'expression, et qui doit avoir précédé son existence. Nous cherchons l'unité dans les sciences. C'est l'unité de principe; les vérités conditionnelles doivent reposer

finalement sur une vérité inconditionnelle et absolue. L'unité qu'on a toujours cherchée dans l'étude de l'Univers, c'est l'unité du tout; ce n'est pas l'unité indivisible, c'est celle dans laquelle toutes les existences individuelles vont se réunir; ce n'est pas celle dans laquelle elles disparoissent, ce n'est pas l'unité d'existence, qui suppose que le tout est l'absolu, ou que l'Être absolu est le tout.

Cependant, c'est une unité d'existence dont on fait aujourd'hui la base de la philosophie. On part d'une idée qui convertit tous les faits en simples apparences, comme si l'on partoit d'un fait incontestable; on nie les êtres pour affirmer la simple existence, indéterminée et vague; et l'on a, pour toute acquisition, une notion qui ne repose sur rien, et qui ne mène à rien. Elle ne repose sur rien; car nous-mêmes, qui formons cette notion, et qui l'établissons

au-dessus de tout, et à la place de tout, nous ne sommes rien de réel, nous ne sommes que de vaines et flottantes apparences. Cette notion ne mène à rien; car il est impossible d'en déduire les existences.

Tout est un, parce que l'âme est une; ou du moins, c'est parce que l'âme est une, que la raison tend à l'unité, la voit, ou la cherche partout. La nécessité de l'unité n'a pas d'autre source ni d'autre principe. Cette nécessité de l'unité ne prouve donc pas encore l'existence de l'unité; car il se pourroit que ce principe fût plutôt relatif que constitutif, qu'il fût pris de nos besoins, et non pas de la nature. Mais la nécessité de l'unité, fût-elle prouvée, il ne s'ensuivroit pas encore que ce fût l'unité d'existence; il ne seroit pas certain et indubitable qu'il n'existe pas d'êtres individuels, qu'il n'y a qu'une seule existence. On pourroit simplement en con-

clure, que tous les êtres dépendent d'un seul être, et toutes les existences, d'une seule existence.

Le fait primitif de la conscience, qui emporte celui de l'existence, est donc la pierre de touche de toute espèce de philosophie. Contredit-elle ce fait? elle est fausse; le néglige-t-elle en partie? elle est insuffisante; essaie-t-elle de l'expliquer? elle est téméraire; n'en déduit-elle pas tous les autres faits? elle est stérile.

La philosophie est nécessairement forcée de poser ou d'admettre, sans restriction et sans preuve, quelque chose qui lui serve de point d'appui et de départ pour entreprendre, et pousser sa marche aussi loin qu'elle peut aller. On ne peut pas dire qu'elle parte d'une *supposition*, mais elle part d'une *position*; et cette position n'est autre que l'existence du moi, et, par le moi, l'existence de l'Univers.

Le moi, ou la conscience, qui porte tout, et que rien ne porte, présente, dans son développement, trois degrés principaux. D'abord, on a la conscience des objets extérieurs par les impressions qu'ils font sur nous; et l'âme réagit sur ces impressions : c'est la sensation. Ensuite, on a la conscience de la sensation elle-même, en tant qu'elle est l'objet du sens interne; l'âme réfléchit, ou réagit, sur ses représentations : c'est l'aperception. Enfin, on a la conscience de l'aperception elle-même; on réfléchit sur la réflexion : c'est la pensée. Arrivé à ce point, il n'y a plus de terme à la progression, ou à la pensée de la pensée, et ainsi de suite.

Comme tout ce qui est indéfini ne satisfait pas l'âme humaine, la pensée de la pensée, la conscience de la pensée, la conscience de la conscience, doit s'arrêter quelque part. L'âme, cherchant ce point d'arrêt, a cru le trouver dans

la conscience de l'absolu, ou plutôt dans le sentiment de son identité avec lui. Mais ce sentiment est impossible ; car il faudroit, pour qu'il fût possible, que l'âme ne se perdît pas elle-même en le trouvant, qu'elle se confondît toujours avec lui, et se distinguât toujours de lui. Or, ou l'âme sacrifie l'unité du moi, et le sentiment de sa personnalité ; et alors tout disparoît avec elle : ou elle ne rencontre pas l'absolu, et ne sauroit le saisir par ce qu'on appelle *l'intuition intellectuelle*. Or, dans cette alternative, il est tout simple qu'elle doive se résigner au second parti.

L'être est en nous ; et nous n'aurions jamais prononcé le mot d'existence, si le sentiment de l'existence ne nous avoit pas fait arriver à la notion de l'existence, ou plutôt nous croyons avoir la notion de l'existence, par cela seul que nous attachons un mot général, au sentiment de notre existence. L'être, ou la cons-

tence, est la racine de toutes les vérités; de la racine de l'être sortent la nature et l'homme; de la nature et de l'homme dérivent des sous-divisions indéfinies. Mais qu'est-ce que l'Être? Pour résoudre cette question, il faudroit pouvoir nous placer hors, et au-dessus de nous-mêmes. Car il faut connoître l'homme pour savoir ce que c'est que l'être, et il faudroit connoître l'être pour savoir ce qu'on connoît, en connoissant l'homme.

Ce n'est donc pas l'unité d'existence que l'on doive, ou que l'on puisse admettre, à moins qu'on ne veuille anéantir la base de toute philosophie, en anéantissant le moi; c'est l'unité du principe des existences qu'il faut reconnoître, si l'on veut comprendre les existences, au lieu de les nier et de les détruire. Mais ce principe est un être, et non pas l'existence; la force par excellence, et non une abstraction; une

substance, et non un terme vague, un substantif indéterminé; Dieu, et non la totalité.

Tous les systèmes se réunissent à admettre l'absolu; car on ne peut nier que l'Univers ne soit la totalité des existences, et toutes ces existences sont conditionnelles. Si l'absolu existe, il est un être; et cet être, précisément parce qu'il est absolu, doit être libre et intelligent. Le raisonnement suivant me paroît aussi simple que péremptoire : Toute force a une direction. Cette direction, elle la reçoit du dehors, ou elle se la donne à elle-même. Toutes les forces qui ne savent pas qu'elles agissent, et ne se le proposent pas, ne peuvent pas non plus le vouloir. Elles reçoivent, par conséquent, leur direction du dehors; elles sont conditionnelles, parce qu'elles ne sont pas libres. L'Être absolu et inconditionnel doit donc être libre; car, pour qu'il puisse expliquer

la direction de toutes les forces, ou leur donner leur direction, il faut qu'il se donne sa direction à lui-même. Or, il n'y a point de liberté sans intelligence; car il n'y a point de liberté sans la représentation d'une certaine direction, ou d'un certain effet.

La liberté métaphysique est le pouvoir de produire une première action. Une première action est une action qui, non-seulement n'a été déterminée par aucune autre; mais qui n'a même été précédée par aucune autre. On dira, c'est un effet sans cause; l'on auroit plus raison de dire, c'est une cause qui n'est pas elle-même un effet. Il faut bien en admettre une pareille pour expliquer toutes les autres.

La liberté est donc le véritable absolu; par conséquent la liberté est le premier attribut, l'attribut fondamental de la Divinité. La liberté suppose l'in-

telligence, non pas en tant que l'intelligence dirige nécessairement la liberté; car elle cesseroit par-là même d'être la liberté, mais en tant que la liberté est une pensée indépendante de toute pensée intérieure réalisée.

La nature n'est jamais qu'un effet; et les lois de la nature ne sont que des formules générales, ou des effets généraux auxquels on a ramené une multitude d'effets particuliers. Il ne s'agit donc pas d'expliquer la nature par la nature, mais d'expliquer la nature elle-même.

La nature est nécessaire. Ce que chaque être est, fait, produit, résulte de ce qu'il est *lui*, et non pas un autre. Par conséquent, l'ensemble de l'Univers, qui résulte de l'action et de la réaction des êtres, est aussi nécessairement ce qu'il est. Mais, plus la nature est nécessaire dans ses développemens, plus il est démontré qu'il faut placer, avant la nature,

un acte de liberté, afin que la nature ne reste pas inexplicable.

Il faut donc sortir de la nature pour comprendre la nature ; il faut arriver à un acte différent d'elle et de ses actions pour donner un point d'appui fixe à tous ses effets et à toutes ses actions, et la liberté peut seule rendre raison de la nécessité. Finalement, il faut toujours en venir là. On fait fort bien d'expliquer autant de choses que possible par l'action et la réaction des forces mécaniques, et des affinités chimiques ; mais on ne gagne rien par-là relativement à la solution totale du grand problème.

Sans doute en admettant l'unité du principe des existences, et en lui attribuant la liberté de l'intelligence, on n'échappe pas à une difficulté qui est commune à ce système, et à celui où l'on part de l'existence universelle, et où l'on n'admet que cette existence ; la voici :

Dans le système des unitaires théistes, on admet que l'Être immuable a produit, et entretient l'Univers, qui n'est qu'une suite de changemens. Dans le système des unitaires absolus, on admet que l'existence universelle, qui doit être immuable puisqu'elle est absolue, se manifeste par une succession continuelle de formes. Dans les deux systèmes, on est embarrassé de concilier l'immutabilité avec le changement.

D'un côté, on ne peut nier que l'Être absolu ne doive être immuable ; car un être absolu est un être inconditionnel ; un être inconditionnel est un être qui existe par la nécessité de sa nature ; ce qui existe, existe toujours d'une manière déterminée ; ce qui existe nécessairement, existe donc nécessairement d'une manière déterminée, et doit par conséquent être immuable.

D'un autre côté, on ne peut nier, que

le temps ne mesure l'Univers, ou que la loi de la succession ne soit la loi constante et générale de l'Univers. L'existence n'est qu'une suite rapide de mouvemens, qui se détruisent les uns les autres, et jamais ne se ressemblent; la vie, une suite de sentimens, d'idées, d'actions, qui se produisent et se dévorent; toutes les existences sont dans un flux et un reflux continuel, qui ne permet pas de dire : cela *est*; mais cela arrive, ou cela est arrivé.

Comment un être immuable enfante-t-il la succession? ou comment, sur un fond immuable, se succèdent sans cesse des apparences fugitives? C'est énoncer en d'autres termes le grand, l'éternel problème de la CRÉATION.

La difficulté, on le sent, existe dans le système qui part de l'unité du principe des existences, comme dans celui qui part de l'unité des existences. Mais,

dans le second, la difficulté est plus grande que dans le premier; car, dans le premier, on demande simplement : comment un Dieu immuable a-t-il pu créer un Univers changeant? dans quel rapport existe avec le temps celui pour qui il n'y a point de temps, ou qui ne le voit que dans les êtres successifs? Dans le second, on demande : comment l'Être immuable peut-il être en même temps l'être changeant et successif? — Dans le premier, l'existence et la vie des êtres sont réelles, et servent de point de départ et d'appui à la philosophie; dans le second, on sacrifie à l'unité toutes ces existences; et de là il résulte que l'unité elle-même ne repose sur rien, et qu'il ne reste de toutes les existences qu'une vapeur universelle, qui n'a de nom dans aucune langue, qui ne rend raison de rien, qui elle-même ne paroît tenir à rien, qui anéantit l'Univers, au lieu de l'expliquer. Partez d'elle, et vous ne verrez jamais naître

de son sein le magnifique spectacle de l'Univers ; car si vous partez de l'absolu, vous ne rencontrerez jamais l'Univers ; mais si vous partez de l'Univers, vous arriverez à l'Être absolu.

Dieu est ; l'Univers existe. Ou bien il faut nier l'une de ces deux vérités, et l'on a une cause sans effet, ou un effet sans cause ; ou bien il faut convenir qu'on tient les deux extrémités d'une chaîne, sans qu'on puisse remplir l'intervalle immense ni combler l'abyme qui les sépare.

Nous venons de voir que, partir de l'unité des existences comme d'un fait, ou comme d'un principe, c'est faire un abus de l'unité ; il est un autre abus de cette notion, qui tient au premier, et qui consiste dans une fausse explication, ou une fausse application de la loi de continuité.

Quand Leibnitz parla le premier de

la loi de continuité, il s'appuya sur l'axiome : La nature ne fait rien par saut ; et il vit, dans cet axiome, un énoncé du principe de la raison suffisante. Car, si tout doit avoir sa raison suffisante, il faut que tout soit étroitement lié dans la nature universelle; que le dernier degré d'une action, le dernier terme de développement soit le résultat de tous les degrés, et de tous les momens antérieurs; par conséquent, tout est préparé, gradué, nuancé dans la nature, et rien ne s'y fait par saut. Rien de plus certain que ces principes. Pour produire un effet quelconque, la nature parcourt successivement tous les degrés intermédiaires, qui sont de nécessité, pour arriver à un certain résultat, comme, pour obtenir certaine qualité, il faut passer par toutes les quantités inférieures, et les additionner, ou comme, pour atteindre un certain but, il faut marcher par tous les points de l'espace qui nous en sépare. Cette vérité

peut paroître triviale ; mais, dans l'application, elle est d'une haute importance. De là il y a bien loin au genre de continuité que les unitaires absolus essaient d'établir. Si tout est un, disent-ils, tout doit être continu. Comme il n'y a qu'une seule existence, ou une seule force, il ne peut non plus y avoir qu'un seul acte. Cet acte produit, et explique toute l'immensité des phénomènes dont se compose la nature. Passant du simple au composé, de ce que nous appelons imparfait à ce qui, dans notre langage, se nomme parfait, toujours égal à lui-même et toujours différent, il enfante toute la multitude des effets dans ses développemens successifs. Cet acte s'élevant, de la terre élémentaire jusqu'à l'homme, ne forme, de tous les êtres, qu'une seule et même chaîne dont toutes les parties ne sont au fond que la même force et le même acte, manifesté et limité de mille manières. L'acte, ou la force, marche comme sur une ligne

droite, et, dans les différens points de sa marche, ne diffère jamais d'elle-même que par le degré.

Cette hypothèse (car jusqu'ici nous sommes trop peu avancés dans l'étude de la nature pour donner un autre nom à cette idée) a quelque chose de grand et de séduisant par sa simplicité même. Cependant, quand elle ne seroit pas contredite par nos expériences, qui nous offrent beaucoup plus de divergences que de convergences, elle ne satisferoit ni l'imagination ni la raison. En supposant même que tous les phénomènes de la matière puissent être ramenés à une seule et même force, resteroit toujours la dualité ineffaçable : de la *pensée*, et de la *matière* ; et, lors même qu'on pourroit encore faire disparoître cette dualité, resteroit toujours à concevoir comment une force primitive, absolue, nécessaire, pourroit, en se dédoublant en quelque sorte de plus en

plus, produire toute l'immense variété des phénomènes de la matière et de la pensée, toutes leurs innombrables apparences. Sans doute, si l'on savoit comment la monade, ou la force première, qui seule existe véritablement, se divise en dyade, on sauroit aussi comment elle enfante la triade; et, ainsi de suite, le développement pourroit aller par degrés à l'indéfini. Mais c'est cette première duplication de la monade que l'on ne peut concevoir, et sans elle tout est inconcevable. La raison et l'imagination trouvent beaucoup plus leur compte à partir de l'existence d'élémens divers, ou de forces hétérogènes, indépendantes les unes des autres, agissant et réagissant les unes sur les autres, et produisant, par leur action et réaction réciproques, l'ensemble de l'Univers. Cette hypothèse est plus analogue à la raison; parce qu'elle explique les différences des êtres, différences qui sans elle seroient inexplicables. Elle plaît

davantage à l'imagination, parce qu'elle facilite ses combinaisons, et qu'elle lui présente une heureuse variété; au lieu que, dans l'autre système, où l'on ne voit que *monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademtum*, on éprouve, en essayant de faire naître de lui l'Univers, ce vague, ce vide, cette terreur secrète que Virgile exprime si bien en peignant les agitations de Didon:

> Semperque relinqui
> Sola sibi, semper longam incomitata videtur
> Ire viam.

Une seconde objection qu'on peut faire contre cet abus de l'unité, qui amène une fausse application de la loi de continuité, c'est que les genres et les espèces ne sont pas réellement liés dans l'Univers comme causes et comme effets, et que la nature, par conséquent, ne peut passer de l'un à l'autre. Sans doute, les genres et les espèces n'existent pas dans la nature; ce sont des abstractions

de notre esprit, qui n'existent que par lui, et pour lui ; ce sont les béquilles de notre intelligence. Nous créons les genres et les espèces par une suite d'opérations très-connues ; mais il faut pourtant que la nature nous fournisse la matière de ces opérations, sinon nous ne pourrons pas les appliquer, ou dans leur application nous serions sans cesse en contradiction avec la nature et avec les choses. D'ailleurs les individus, génériquement ou spécifiquement différens, et qui sont la base, comme l'objet, de nos classifications, sont aussi peu causes et effets les uns des autres que le sont les genres et les espèces. La nature ne passe pas des uns aux autres, et ils ne se succèdent pas selon le degré de perfection de leur nature ; mais ils coexistent tous ensemble, quelles que soient leurs différences, et ils ne sont liés qu'indirectement, comme parties intégrantes du même tout.

Dans le système que nous combattons,

et où l'on admet un être archétype, ou prototype, dont tous les autres ne sont que des approximations, plus ou moins fortes et sensibles, on se représente la force une et universelle, comme le point central d'où part une immense ligne droite, ou bien comme un artiste qui élabore toujours à un plus haut degré de perfection une matière dont il n'a tiré d'abord que des ébauches grossières. Mais cette représentation est tout-à-fait fausse. Du même centre partent en même temps une foule de lignes dans toutes les directions possibles; elles n'ont de liaison que dans leur centre et par leur centre, ou elles n'ont du moins que des liaisons latérales. Le grand Artiste enfante en même temps, et fait sortir du sein de la même matière toute l'immense variété de ses ouvrages, depuis la pierre jusqu'à l'homme.

Un troisième abus de l'unité, en métaphysique, c'est de réunir et de con-

fondre tous les objets de l'activité intellectuelle de l'homme, et de regarder la philosophie, la religion, la morale, la poésie, comme une seule et même chose, ou comme des manières différentes d'envisager une seule et même chose.

Cette erreur tend à brouiller toutes les idées; et, à force de vouloir généraliser, on efface les différences; à force de vouloir tout simplifier, on ne distingue plus rien. Sans doute la science est une, comme la nature, et comme l'Univers; et, pour l'Intelligence souveraine, qui voit les effets dans les causes, les causes dans les forces premières, et les forces premières dans la force créatrice, les divisions de nos sciences n'existent pas; mais pour nous, qui ne pouvons saisir que des parties du tout, que certains côtés des êtres, que les rapports des êtres avec nous, et entr'eux, la division des objets de notre activité intellectuelle est nécessaire, sous peine de ne rien

saisir, et de ne rien perfectionner. Sans doute, comme toutes les sciences et tous les arts sont dans l'homme et pour l'homme, partent de lui et s'adressent à lui, les unes et les autres doivent avoir beaucoup de points de contact, et ne paroître différer quelquefois que par les nuances; mais l'homme lui-même a plusieurs faces différentes, qui tiennent au même principe et sont cependant distinctes; on ne le connoîtroit que très-imparfaitement, si l'on ne connoissoit pas toutes ses facultés, et leurs rapports réciproques. Chaque science et chaque art exprime un des côtés de la nature et un des côtés de l'homme. Dans chaque science, une certaine partie de la nature est coordonnée à la raison humaine; dans chaque art, les facultés de l'homme agissent sur la nature d'une manière toujours relative à une faculté principale.

Il est très-vrai que la philosophie,

dans le sens le plus élevé du mot, et la religion, ont tant de rapport, qu'on seroit quelquefois tenté de croire qu'elles sont une seule et même chose, considérée sous deux points de vue différens.

Toutes les religions de la terre, et toutes les philosophies, ont le même objet : l'infini, l'inconditionnel, l'absolu.

Dans les systèmes de philosophie, l'absolu, l'inconditionnel n'a pas toujours été une *Personne ;* dans les religions, ces deux termes n'ont pas toujours été synonymes. Cependant il y a eu des religions qui, à côté ou au-dessus des dieux qu'elles admettoient, et qu'elles adoroient, plaçoient toujours l'existence universelle dans son inconcevable plénitude et indépendance, ou du moins quelque chose d'éternel et d'antérieur aux dieux. Ceux-ci n'étoient pour eux que la monnoie, le type, le représentant de l'infini. Ainsi, dans les anciennes

théogonies grecques, le Cahos et la Nuit servoient de fond au brillant Olympe, et à tous les dieux qui l'habitoient.

Quand on attache aux termes de philosophie et de religion des idées précises, on voit qu'elles ont une source et des effets différens. La philosophie voit, dans l'Être infini, le dernier terme de la raison, et, sous un autre point de vue, le principe de toute raison; il est la base de toutes les démonstrations, comme il est la racine de toutes les existences. La philosophie tâche de connoître l'Être infini, et de dériver de lui les êtres finis, et les lois qui les gouvernent; la religion pressent l'Être infini, et croit à son existence. Pour la première, il est un principe; pour la seconde, il est un fait. La religion consiste dans les rapports de l'Être infini avec l'être fini; ils sont liés l'un à l'autre. Le terme même de religion annonce et indique l'existence de cette liaison.

La philosophie est dans l'homme autant que le moi, aperçu, saisi, développé, est la base de la philosophie; mais, lorsque la philosophie tend à prononcer sur les existences, elle porte proprement sur ce qui est hors de l'homme, sur les objets. La religion est toute entière dans l'homme; l'âme en est le principe, le théâtre, le sujet et l'objet. C'est dans l'âme, et par l'âme, que Dieu est donné à l'homme; car la religion n'est que le sentiment des rapports du fini à l'infini, et l'âme humaine, qui est un reflet de l'infini, trouve tout cela en elle-même.

La religion et la morale ont, sans contredit, des affinités nombreuses; car toutes deux tiennent par leur racine aux profondeurs de la nature humaine. Cependant on méconnoît leur nature en voulant les confondre en une parfaite unité. On l'a essayé, tantôt en fondant la morale sur la religion, tantôt en ap-

puyant la religion sur la morale. De ces deux systèmes le premier est préférable ; il vaut mieux aller de Dieu à la loi, que de la loi à Dieu. Si l'homme va de la loi à Dieu, Dieu ne sera plus le législateur, l'homme le sera lui-même ; Dieu cessera d'être l'auteur et le principe de la loi, il ne sera plus que l'idéal de la loi, ou la loi personnifiée. A la fois législateur, et chargé d'appliquer et d'exécuter la loi, il arrivera à l'homme ce qui arrive de cette cumulation de pouvoirs dans les corps politiques. Les lois deviennent mauvaises, parce qu'elles sont influencées par les besoins et les intérêts du moment. S'il va au contraire de Dieu à la loi, la loi sera plus inaltérable, plus auguste ; l'homme sera plus dépendant, l'autorité dont il dépendra, sera plus fixe, elle aura ou elle conservera sa racine dans l'avenir.

Mais ce qu'il y a de plus funeste et de plus erroné pour l'homme, c'est de

croire que la morale lui suffise, et qu'on puisse se passer de la religion. L'homme sans religion ne sera jamais qu'un être mutilé, et sans elle la vie humaine sera un édifice sans couronnement et la morale une anomalie. Sans la religion la morale est une route fortement tracée, et marquée par des barrières qui empêchent qu'on ne s'égare et qu'on n'empiète sur les propriétés de ses voisins; mais c'est une route sans but. Par sa beauté, sa grandeur, sa solidité, elle semble calculée pour mener à l'infini, et cependant elle ne mène à rien, et sur aucun point elle ne présente de vastes perspectives. Elle facilite, entretient, et assure les communications sur la terre; mais à cette fin, on n'avoit pas besoin d'un chemin si magnifique; et de simples sentiers pouvoient suffire pour aller du point où l'on vit au point de l'espace où l'on meurt. La morale et la religion, à leur plus haut degré de perfection, se réunissent toutes deux en Dieu; là, la

morale n'est que l'amour de la règle, et la religion, la règle suprême de l'amour.

Cependant il est très-sûr que, dans l'abstraction, la morale, comme simple théorie des lois de la volonté, peut exister sans la religion ; et la religion, comme simple tendance de l'âme vers l'infini, peut exister sans la morale. Quels que soient leurs points de contact, il existe toujours entr'elles des différences sensibles et frappantes. La religion est intérieure et mystérieuse, son siége est dans le sentiment ; la morale est déterminée et fixe, son siége est dans la volonté. La morale peut être saisie par l'entendement, et par conséquent elle peut en être comprise. Les formules générales de la morale reposent sur des notions ; les notions sont les figures de l'esprit, les limites de l'entendement ; et les notions qui servent de base à la morale, sont les limites de la liberté.

La religion ne peut être saisie que par

l'âme. Dieu ne peut être compris, parce que Dieu ne peut être renfermé dans des limites ; et la religion, ou le mouvement qui porte l'âme vers Dieu, est la projection indéfinie de l'âme vers l'infini.

Le fameux mot d'Héraclite : Entre hardiment, ici aussi il y a des Dieux ! peut s'appliquer à tous les objets de la nature ; car dans tous les objets pris isolément, vit et respire une idée divine. Tous les êtres sont des images, des types, des symboles de l'Être infini. Dans ce sens, la religion et la philosophie ont un côté poétique ; mais de là il ne s'ensuit pas, comme on voudroit nous le faire croire, que la philosophie, la religion, et la poésie, soient identiques.

La philosophie consiste à dégager les principes, et les idées éternelles, des formes qui les couvrent ; la poésie, à couvrir les sentimens et les pensées de

formes neuves, belles, brillantes. L'une arrive à l'idée, l'autre part de l'idée. Le philosophe décompose les êtres, et en les décomposant, il les détruit; mais il les détruit pour les recomposer de nouveau, il essaie d'arriver par la mort au secret de la vie; le poète crée des êtres, il donne la vie. La religion, qui convient le mieux à la poésie, doit être positive; car l'imagination et le sentiment n'ont de prise ni sur les doutes ni sur les abstractions; il leur faut quelque chose de réel. Pour que la religion puisse s'allier à la poésie, et la pénétrer de son feu divin, il faut qu'elle soit, à la fois, intellectuelle et matérielle; intellectuelle, afin d'être sublime; matérielle, afin d'être belle. S'il n'existoit que de la matière, il n'y auroit rien d'éternel, de pur, de céleste dans la poésie; s'il n'y avoit que des idées, il n'y auroit point d'images. Sans le monde intellectuel, point d'infini; sans le monde matériel, point de formes finies.

La philosophie est la science des rapports du fini à l'infini; la religion, le sentiment de ces rapports; la morale, la règle des actions qui en dérivent; la poésie est l'expression de ces rapports éternels, un jeu infini de formes qui, dans son immense variété, le dispute à celui de la nature ou de l'Univers sensible. La religion est la vision intellectuelle de la lumière primitive, le sentiment intime de la beauté de cette lumière pure, incréée, et éternelle; la poésie, l'art de l'unir aux corps, et de nous y faire apercevoir toutes les formes et toutes les couleurs; la morale, l'art d'unir la lumière à nos actions; et d'en faire leur principe vivifiant. La philosophie est l'optique de l'âme, de l'œil du monde invisible; elle ramène à des lois la réflexion et la réfraction de la lumière.

La religion, la philosophie, la morale, la poésie, supposent toutes l'enthousias-

me ; c'est le foyer commun où elles allument toutes ensemble leurs flambeaux. Il ne se fait rien de grand sans enthousiasme; parce qu'il n'y a rien de grand sans point de contact avec l'infini ; et l'enthousiasme n'est autre chose que le pressentiment de l'infini, soit qu'on l'imagine, le sente, le pense, ou qu'il existe dans un objet. Il n'y a par là même point de génie sans enthousiasme ; car le génie est la faculté de découvrir l'infini dans le fini, ou de réaliser l'infini dans le fini. Tout comme il y a un enthousiasme religieux, philosophique, moral, poétique, il y a le génie de la religion, le génie de la science, le génie de la vertu, et celui de la poésie ; mais l'enthousiasme religieux a son principe dans l'âme ou le sentiment ; l'enthousiasme philosophique, dans l'intelligence; l'enthousiasme de la vertu, dans le caractère ou la volonté ; l'enthousiasme poétique, dans l'imagination.

ANALYSE

DE L'IDÉE DE LITTÉRATURE NATIONALE.

Tout tient de tout dans l'Univers. Ce principe explique pourquoi il y a si peu de choses qui soient entièrement vraies, ou entièrement fausses. Souvent les idées ne paroissent fausses, ou vraies, que parce qu'elles sont isolées. Du moment où on les met en rapport avec toutes celles qui y tiennent, de près ou de loin, elles changent de nature. Un système où les thèses se trouveroient toujours avec les antithèses, et où chaque proposition seroit accompagnée de toutes ses restrictions et de toutes ses modifications, seroit le seul véritable. Comme tout tient de tout, la division des sciences est aussi arbitraire que celle des genres et des espèces. Dans

un sens, tout est un; il n'y a qu'une science, comme il n'y a qu'un Univers; et, dans un autre sens, il y a autant de sciences qu'il y a d'individus dans la nature, car chaque individu est différent de tous les autres.

Ainsi, il est plus ingénieux que solide, de considérer la liberté et l'intelligence comme des forces de la nature, et de vouloir ramener à la nature les sciences morales, comme les sciences physiques. On pourroit également considérer la nature comme une création libre de l'intelligence. L'idéalisme a fait son possible pour ramener toute la nature à l'âme comme à son principe; et c'est une excellente repartie qu'il a faite aux coups de force du matérialisme.

Si la classification des sciences est toujours un peu arbitraire, comme celle de la nature, on n'en peut pas dire autant de la division des arts. Les arts sont les

enfans de la liberté, ils n'ont pas été donnés à l'homme ; ce sont autant de créations qui diffèrent véritablement les unes des autres par leur but ou par leur effet, par leur objet ou par leurs moyens.

Les arts de la parole, la poésie et l'éloquence, en général tout ce qui tient au style, a été réuni sous le nom de littérature, et l'on a eu raison de distinguer ces objets *des arts plastiques*, à qui la différence des moyens qu'ils emploient, donne d'autres lois qu'aux arts de la parole, et *des sciences*, qui ne veulent que connoître ce qui est, tandis que la poésie veut peindre l'idéal, qui n'existe nulle part hors de l'imagination du poète, et que l'éloquence veut persuader.

C'est surtout quand on analyse la notion de littérature nationale, qu'on sent et qu'on reconnoît que les sciences sont hors de la littérature, et qu'elles n'ont

rien de commun avec elle. On n'a jamais parlé de sciences nationales. Les progrès qu'une nation fait dans les sciences, n'appartiennent pas plus à cette nation qu'à toutes les autres. Ces progrès appartiennent au genre humain et à la raison humaine; une nation ne peut donner que difficilement son empreinte aux sciences qu'elle cultive, et quand elle le pourroit, elle ne le devroit pas, de crainte de nuire à la science. Non-seulement l'objet et le but de la science sont les mêmes pour tous les peuples; mais encore il n'y a qu'une méthode qui soit la bonne, et qui puisse y conduire. Les savans, qui cultivent les sciences, vivent au sein d'une nation, sont à elle par leur naissance, leur éducation, les encouragemens, et les récompenses qu'elle leur donne; mais ce n'est pas principalement pour elle qu'ils travaillent, ce n'est pas à elle qu'ils s'adressent ni qu'ils désirent de plaire, ce n'est pas elle dont ils veulent obtenir les suffrages.

D'ailleurs, comme les sciences marchent toujours, et qu'elles sont susceptibles d'un perfectionnement indéfini, la gloire des savans (leur mérite fût-il national) n'appartiendroit pas longtemps à la nation qui les a produits ; parce que cette gloire est moins durable que celle des poètes et des artistes, et beaucoup moins généralement répandue. Les savans travaillent à faire avancer la science ; purs, désintéressés, préférant la vérité à tout, ils travaillent à se faire oublier ; les grands géomètres font seuls exception à la loi commune. Les faits, bien observés et bien vus, restent sans doute ; mais ce sont des matériaux qu'on emploie à différentes constructions, et les constructions elles-mêmes n'ont qu'une durée éphémère. De plus, les faits qu'on découvre journellement, modifient la nature des faits déjà connus.

Les sciences ne sont donc pas na-



tionales, et le mérite de ceux qui les cultivent ne l'est pas non plus. Une nation peut sans doute avoir plus ou moins d'aptitude pour les sciences en général, ou pour telle science particulière, et cette aptitude formera peut-être un trait du caractère national. Ainsi elle pourra se distinguer par l'esprit de généralisation, qui est le *génie* philosophique, ou par le talent de l'analyse et de l'observation, qui est l'*esprit* philosophique. Il y a une grande différence entre ces deux genres. Quand, dans l'immensité des êtres, on saisit un point de vue unique, une seule pensée à laquelle on ramène tout, ou du moins un petit nombre de principes dans lesquels va se réunir et se confondre le nombre infini des faits, on marche dans l'Univers comme les dieux d'Homère, qui faisoient trois pas, et arrivoient aux bornes de l'espace. Quand on porte sur un point de l'Univers un œil microscopique, et que, doué de l'esprit d'observation, on

le dirige sur les nuances et les détails, on fait cent mille lieues sur une feuille de parquet, ou, comme Lyonnet, sur une feuille de saule. Ces deux genres de talens sont rarement réunis ; on trouve le premier plus souvent en Allemagne, on rencontre plus souvent le second en France. L'un tient à l'imagination qui enfante des systèmes, l'autre à celle qui combine des expériences. Une nation peut avoir plus de disposition à l'une qu'à l'autre. Ces dons de la nature lui garantiront des succès dans les sciences physiques ; mais ils ne lui permettront pas de leur donner une empreinte nationale.

Il n'en est pas tout-à-fait de même des sciences morales, soit qu'elles portent sur des faits, ou sur des principes. Toutes ces sciences ne sont autre chose que la science de l'homme intellectuel, considérée sous différens rapports. Ici l'homme est, à la fois, le sujet qui

observe et qui pense, et l'objet qu'il observe et qu'il étudie, tandis que, dans les sciences naturelles, l'objet est entièrement distinct du sujet qui s'y applique, et qui tâche de le connoître. Le caractère de l'esprit, des affections, de la volonté de l'homme qui pense, influera donc toujours beaucoup sur la marche et les résultats des sciences morales; le sujet modifiera l'objet, tout en le traitant; et l'objet, différant par lui-même d'homme à homme, non-seulement chaque homme s'observera lui-même d'une manière particulière; mais encore la matière de ses observations lui présentera des phénomènes particuliers. Toutes les sciences morales sont dans l'âme. Chaque âme est un exemplaire unique, qui se voit d'une manière unique. Cependant certaines formes morales, certaines dispositions, sont plus communes chez un peuple que chez un autre. Partout où il y aura un caractère national, marqué et saillant,

chaque individu, quoique différent des autres, participera plus ou moins à l'empreinte nationale, et la donnera plus ou moins aux sciences morales, s'il les traite et s'en occupe sérieusement.

Il y a une preuve frappante de la vérité de cette remarque dans la manière différente dont les Allemands, les Anglois, les François, envisagent les sujets de philosophie. Chacune de ces nations présente les faits sous un point de vue qui leur est particulier, chacune d'elles aborde et résout la question de la nature et de l'origine des principes d'une manière caractéristique. Cette manière diffère plus ou moins des autres en raison directe du caractère national. C'est ne rien dire que d'expliquer la marche et la tendance de ces différentes philosophies par l'influence de quelques hommes de génie, et de nommer Leibnitz, Locke, Condillac; il s'agit d'examiner pourquoi ces illus-

tres personnages, qu'on peut regarder comme les représentans de la raison nationale, ont paru chez une de ces nations plutôt que chez d'autres, et surtout pourquoi chacun d'eux a eu une influence décisive sur la pensée de ses contemporains. N'est-ce pas, parce qu'il y avoit une affinité secrète entre cette mainère de philosopher, et le génie national?

Cependant, dans un sens strict et éminent, les sciences sont exclues de la littérature, et n'ont rien de national. Qu'est-ce qu'une littérature nationale? Une nation ne peut avoir une littérature nationale qu'autant qu'elle a de l'individualité, ou un caractère national; et elle ne peut avoir de caractère national qu'autant qu'elle est une nation. Il faut donc, pour résoudre cette question, examiner ce que c'est qu'une nation, et ce que c'est que l'individualité nationale.

Qu'est-ce qu'une nation? Est-ce une multitude d'hommes réunis, et parqués comme un troupeau par la force du hasard ou par le hasard de la force? qui n'ont d'autre conformité entre eux que celle d'habiter le même sol, de respirer le même air, de vivre sous l'influence du même climat? Il n'y auroit, dans un tel pays, qu'un aggrégat d'unités physiques, et non des parties d'un tout organisé.

Est-ce une association d'hommes réunis sous un même gouvernement, quelle que soit la nature de ce gouvernement?

Supposons un gouvernement, comme il en a existé, et comme il en existe encore dans l'Orient, un prince qui ne gouverne que par des volontés particulières, et dont les volontés particulières soient des passions ou des caprices, qui place le but de l'association dans sa

personne, et ne voie dans le peuple qu'un moyen ou un instrument plus ou moins docile, qui tourne la force dont il est investi, contre l'ordre social, au lieu de la faire servir à le maintenir, et à le perfectionner; supposons en même temps que ces hommes, réunis sous ce gouvernement, soient différens d'origine, de langage, de religion. Formeront-ils une nation? Quel intérêt les réuniroit, les confondroit en une seule masse? Seroit-ce un gouvernement auquel personne d'eux ne peut s'intéresser? La crainte, le seul ressort qu'un gouvernement pareil puisse mettre en jeu, isole toujours les individus.

Une nation est une unité morale, composée d'élémens très-hétérogènes. Une unité morale est une unité artificielle; quel est le moyen de créer des utilités de ce genre?

Un gouvernement qui soit l'expression

de la raison ; un gouvernement qui voie, dans la force, la garantie de la justice ; dans la justice, la sauve-garde de la liberté ; dans la liberté, la condition du développement de toutes les forces ; dans le développement harmonique de toutes les forces, la perfection de l'humanité : un gouvernement pareil, marchant au but de l'ordre social, et reposant sur l'intérêt général des gouvernés, peut seul leur servir de point de ralliement. Il s'occupe d'eux, et eux s'occupent de lui; il est le centre auquel tous les intérêts particuliers vont aboutir. Si ce gouvernement tient à une constitution qui, partant du principe du partage de la souveraineté, donne aux gouvernés une certaine liberté politique, et assure le jeu des forces par des contre-poids habilement ménagés ; s'il a des formes caractéristiques et originales qui le distinguent de tous les autres ; s'il subsiste depuis long-temps, il sera une véritable unité morale, et

donnera à une nation, non-seulement un intérêt commun, mais une empreinte particulière.

Au défaut du gouvernement, c'est-à-dire d'un bon gouvernement, l'identité d'origine, l'identité de religion, l'identité de langage, peuvent au besoin donner à une nation une espèce d'unité morale. Ces causes agissent même sur les peuples dont le gouvernement marche dans un sens tout-à-fait contraire à l'ordre social, comme chez les Turcs; à plus forte raison doivent-elles agir sur les peuples dont le gouvernement n'est pas étranger à ses devoirs, et s'en occupe quelquefois. L'unité morale la plus forte, la plus durable, et celle qui donne le plus à la physionomie morale et intellectuelle d'un peuple, un caractère particulier, c'est l'identité de langage. Tous les autres moyens de créer, dans une association d'hommes, une unité artificielle, sont peu de chose à côté de

celui-là ; et, indépendamment de tous les autres, seul il conserve encore de l'influence et de l'activité. On en voit la preuve en Allemagne et en Italie. Cependant il ne faut pas croire que l'identité de langage suffise pour constituer une nation ; on peut être isolé en parlant la même langue que d'autres : et que sert-il aux différentes fractions du même peuple d'employer habituellement la même langue, s'il reçoit des ordres conçus dans une langue étrangère, et si les circonstances le dégradent au point qu'il n'exprime, dans sa propre langue, que des sentimens de servitude, de haine réciproque, ou d'égoïsme ! Mais il est sûr que, tant qu'un peuple conserve sa langue, il conserve une espèce de *moi* commun, et il peut encore devenir, ou redevenir une nation ; il possède encore un grand moyen de communication, et l'expression du génie et du caractère des pères, sera un point de ralliement pour les enfans.

Une nation n'est véritablement une nation, dans le sens le plus éminent du mot, que lorsqu'elle réunit le plus d'identités possibles, surtout celles de gouvernement et de langage. Alors seulement les individus de cette nation peuvent avoir une empreinte vraiment nationale, de l'individualité.

Qu'est-ce que l'individualité en général ? On a défini l'individu, en disant que c'est un être parfaitement déterminé sous tous les rapports, et cette définition ne manque pas de justesse.

En effet, un individu est un être auquel il faut toujours accorder, ou refuser, l'un des deux attributs contraires, ou plutôt, dont on doit toujours affirmer, ou nier, une qualité quelconque, sans que l'indécision soit jamais possible.

On peut ne pas connoître à fond cet individu, et par conséquent, ne pas sa-

voir, s'il possède telle ou telle qualité, ou non; mais, si c'est un individu, on sait indubitablement qu'il doit avoir, ou n'avoir pas cette qualité, et que, si on le connoissoit à fond, on pourroit prononcer à l'affirmative, ou à la négative.

C'est principalement par opposition aux espèces, aux genres, aux classes, que l'individu a ce caractère, et c'est ce caractère qui l'en distingue. Demandez-vous, si telle espèce, tel genre, telle classe, a telle ou telle qualité? On ne pourra vous répondre ni à l'affirmative ni à la négative; car ces idées étant des idées collectives, réuniront sous elles des êtres, dont les uns auront les qualités en question, et dont les autres ne les auront pas.

Un individu est donc un être distinct de tous les autres êtres, un être dont l'existence est achevée, complète, par-

faite, qui est ce qu'il est, qui a sa sphère propre et particulière, sa place à lui; entre cette place et celle de tous les autres, il y a une ligne de démarcation nette, tranchante, ineffaçable, qui empêche les invasions réciproques.

A quels objets donne-t-on le nom d'individus? Aux êtres organisés, aux ouvrages de l'art, aux êtres pensans.

On ne donne pas le nom d'individus aux aggrégats de matière brute. Un aggrégat de ce genre ne forme jamais un véritable tout; on peut le diviser, et le sous-diviser à l'infini sans changer sa nature. Dans un aggrégat pareil, chaque partie est un tout; ou plutôt, chaque partie étant composée de touts pareils à elle-même, il n'y a point de tout véritable.

Au contraire, chaque aggrégat de matière organisée porte le nom d'indi-

vidu ; parce que toutes ses parties, quoique divisibles à l'indéfini, comme matière, ne peuvent être divisées ni séparées sans que cette séparation amène la dissolution de l'être qu'elles composent. Toutes ensemble se supposent les unes les autres, et leur concours est nécessaire pour assurer le jeu de l'être tout entier. Ce jeu forme la vie de l'être, et l'on ne peut comprendre l'être à moins d'admettre que l'idée en a précédé l'existence. Cette idée, qui seule peut expliquer son existence, est une ; et, en tant qu'elle n'est réalisée que par un certain assemblage de parties liées étroitement ensemble, on nomme cet assemblage un individu.

On donne le nom d'individus aux ouvrages de l'art, parce qu'ils doivent être, dans toutes leurs parties, l'expression d'une idée, et qu'ils sont, sous ce rapport, entièrement distincts les uns des autres.

On donne éminemment ce nom aux êtres pensans; l'unité les constitue. Cette unité, constante, mystérieuse, ineffaçable, fait que chacun d'eux se distingue de la nature universelle et de ses propres représentations, et l'empêche d'être confondu avec les autres et de se confondre avec eux.

Une nation aura donc de l'individualité en tant que son organisation sera l'expression d'une idée, et qu'elle aura des traits caractéristiques qui la distingueront des autres nations. Elle ne sera jamais différente des autres sous tous les rapports, et surtout elle ne pourra ni ne devra se séparer d'elle; mais l'individualité ne consiste pas dans l'isolement. Aucun être, dans l'Univers, n'est isolé ni séparé de tous les autres. Soit que l'on considère l'Univers comme un immense tout, composé d'êtres coexistans, ou comme un immense tout, composé d'êtres successifs, il est im-

possible de concevoir une existence isol[illegible]

La plante, liée par ses racines au sol qui la porte, par ses feuilles et par tous les points de sa surface à l'atmosphère, n'est-elle pas, dans tous les momens de son existence, une partie intégrante de l'Univers entier? Les conditions de son existence se trouvent hors d'elle-même, tout agit sur elle, elle agit à son tour de mille manières différentes, directement ou indirectement, sur tous les objets qui l'environnent. Cependant chaque plante est un individu. Lors même qu'elle est arrachée de la terre, ou séparée de sa racine, elle paroît encore un individu; tandis qu'on ne donnera jamais ce nom à une motte de terre.

Ainsi, pour avoir de l'individualité, il suffit de former un tout organique, et d'avoir une empreinte distincte et particulière.

Quand il s'agit d'une nation, cette empreinte distincte et particulière est ce qu'on nomme le caractère national.

On trouve sans doute, dans toutes les nations, surtout quand elles sont parvenues au même degré de développement, et qu'elles se trouvent à peu près dans la même position, tous les genres d'esprit et de génie, tous les genres de compositions morales, de vices et de vertus. Aucun genre n'appartient exclusivement à une nation, aucun genre n'est entièrement banni d'une nation.

Mais il y a des compositions morales qui sont plus communes chez une nation que chez une autre, ou des traits d'esprit et de caractère qu'on y rencontre plus souvent. Comme on voit chez un peuple, plus que chez un autre, une certaine hauteur de stature, une certaine couleur de teint, une certaine physionomie, on

y trouve aussi, plus que chez un autre, du sérieux ou de la gaieté, de la vivacité ou du flegme, de l'imagination ou de la raison, de l'orgueil ou de la vanité, de la réserve ou de l'abandon.

Le caractère national se compose du caractère de l'esprit, du caractère de la volonté, du caractère de la sensibilité, ou des idées et des principes, des actions et des habitudes, des affections et des goûts, qui circulent et dominent le plus dans une nation.

Les idées, les habitudes, les affections dominantes chez un peuple, formant son caractère national, un ouvrage de l'art ne prendra à ses yeux les caractères du beau qu'autant qu'il sera en rapport avec son caractère national.

Chaque faculté, chaque force de l'âme, a, comme toutes les forces, une tendance à l'action et à un certain genre

d'actions appropriées à sa nature. Elle cherche des alimens qui lui conviennent. Cette tendance décide de la nature des besoins de l'âme. Selon qu'une nation aura plus ou moins d'imagination, d'esprit, de sensibilité, de raison, et plus d'une certaine sensibilité, et d'une certaine raison que d'une autre, elle aura d'autres besoins intellectuels, et une tendance marquée vers les ouvrages qui seront en harmonie avec ses besoins.

Les idées, les habitudes, les affections dominantes d'une nation, comme celles d'un individu, déterminent sa manière de voir, de sentir, de juger; cette manière influe sur ses plaisirs, et sur les jugemens qu'elle porte de ses plaisirs, sur le sentiment du beau, et sur les idées qu'elle se fait de la beauté.

La littérature d'un peuple sera donc une littérature nationale, si elle satisfait les besoins intellectuels de ce peuple,

et qu'elle soit appropriée à sa manière de voir, de sentir, et de juger. Alors un peuple se retrouvera dans sa littérature, et cette littérature exprimera le caractère et la physionomie de ce peuple.

Ce caractère national, se manifeste à un haut degré dans ces êtres d'élite qui, par leur génie, représentent la nation, et lui offrent ses propres traits idéalisés. Sortis du sein d'une nation, digne de ce nom, ils auront son empreinte. Les poètes et les orateurs annonceront, par le choix de leurs sujets, par les formes dont ils revêtiront l'idéal, par le ton de leurs compositions, et la nature des sentimens et des idées qu'ils mettront en circulation, qu'ils appartiennent à cette nation, qu'ils font gloire de lui appartenir, que c'est à elle qu'ils s'adressent et qu'ils veulent plaire. S'ils ne lui ressembloient pas, ils lui seroient étrangers; elle seroit étrangère à eux;

elle ne les comprendroit pas, et ils ne pourroient pas agir sur elle. S'ils lui ressembloient trop fidèlement, ils ne lui offriroient pas l'idéal de son caractère et de ses traits. S'ils ne présentoient pas, au plus haut degré, le genre de perfection pour lequel leur nation paroît éminemment faite, ils pourroient encore charmer leurs contemporains; mais ils ne parviendroient pas à la postérité, ou ils y arriveroient du moins pâles, décolorés, sans fraîcheur et sans éclat. Trop au niveau de leur nation, ils la laisseront au point où ils l'ont trouvée, et ne l'éleveront pas plus haut; et, comme ils ne l'auront pas dévancée, la nation en avançant les négligera, et ne les étudiera tout au plus que pour étudier son histoire, et pour connoître les essais et les jeux de son enfance.

Au contraire, si les poètes et les orateurs d'une nation, fidèles aux lois du beau universel, expriment en même

temps la physionomie nationale, la nation se reconnoissant toujours dans leurs ouvrages, se sentira toujours attirée vers eux par des affinités secrètes et puissantes ; ils auront pour elle, à la fois, le charme des tableaux d'imagination et tout l'intérêt de portraits de famille. Alors, à l'abri des atteintes du temps et des révolutions de la mode, ils verront les générations se succéder, et les siècles s'écouler, sans que l'enthousiasme qu'ils inspirent, s'affoiblisse ou s'éteigne ; et ils jouiront, comme la nation, d'une jeunesse et d'une beauté immortelles.

Ainsi Pétrarque et l'Arioste, éminemment Italiens, sont encore les poètes favoris de cette nation vive et pittoresque. Le Francois, gai, malin, spirituel, naïf, trouvera toujours La Fontaine et Molière inimitables ; plus sensible à la mesure de la force qu'à la force elle-même, aux convenances de

la société et du goût, qu'aux hardiesses originales de la nature, il verra toujours, dans Racine, le Sophocle de la tragédie, et dans Voltaire, l'idéal de sa nation. Shakspeare, Milton, et Buttler, ressemblent tellement à leur nation, qu'ils ont copiée, devinée, et dévancée, que toujours ils seront les dieux de la poésie angloise, et que leurs formes colossales et sublimes, placées à l'entrée de la littérature nationale, en défendront toujours l'accès et l'invasion au goût étranger. Shakspeare, varié, immense, profond, comme la nature, offrira toujours à l'imagination nationale, active, forte, hardie, impatiente de toute espèce de formes conventionnelles, un champ infini. Milton, sombre comme l'enfer, et sublime comme le Ciel, Milton entremettant aux accens calmes, purs, majestueux des anges, les accens mâles et fiers de la révolte, s'emparera toujours fortement de l'âme grave, libre, élevée, de ses concitoyens; et

Buttler, saisissant le premier ce mélange de comique et de sérieux, de philosophie et de gaieté, qui forme l'indéfinissable *humour*, sera toujours en possession d'égayer ces superbes insulaires, qui ne ressemblent à aucun autre peuple, et qui, dans leurs momens de joyeux abandon, veulent rire et penser en même temps.

Quelles que soient les destinées de l'Allemagne, et à quelque degré de développement qu'elle s'élève, tant qu'un peuple parlera l'allemand, ce bel et riche idiome, Gœthe, par l'universalité de son génie et sa simplicité antique, Schiller, par l'infini de sa pensée, l'élévation de son âme, et la solennité de ses accens, Bürger dans ses meilleures pièces, par sa cordialité, et une certaine bonhomie germanique, seront toujours les représentans du caractère national, et seront préférés par les Allemands à tous les autres poètes.

Qu'on n'accuse pas cette prédilection d'être une prévention injuste, ou un préjugé ridicule! Quand on étudie la littérature des autres nations, il faut savoir oublier la sienne, et devenir tour-à-tour, Grec, Italien, Espagnol, François, Anglois, Allemand; il faut se naturaliser dans chaque contrée, quand on y voyage pour en fouler le sol classique, et qu'on veut respirer les parfums de son atmosphère poétique. Comme, après ses voyages, on revient chez soi, et l'on préfère la patrie à tout, on peut, et l'on doit même, préférer la littérature de sa nation à toutes les autres, et se féliciter d'appartenir à une nation, qui, sous ce rapport, a une existence individuelle et indépendante. Qu'on se défende surtout de la manie de l'uniformité, et de la prétention puérile de vouloir que toutes les littératures se ressemblent. Il faut juger chaque littérature en elle-même, et ne pas lui appliquer des lois qui lui sont étrangères : il est heureux que la poésie

et l'éloquence aient multiplié les formes, les traits, les physionomies. Le langage est à l'âme humaine ce que l'Univers est à l'entendement divin. Comme tout l'Etre infini est dans l'Univers, toute l'âme humaine est dans les langues et les littératures réunies, surtout si on les suppose se développant à l'indéfini sous l'influence de circonstances favorables.

Mais, direz-vous, comment concilier l'idée du beau absolu avec toutes ces différentes beautés relatives? comment le même ouvrage réunira-t-il jamais le beau national avec le beau universel? Je réponds que, quelque système qu'on embrasse, il y aura toujours, dans le beau, quelque chose d'absolu et quelque chose de relatif. Cette idée demande à être développée.

Le vrai consiste-t-il dans un simple rapport de certains objets donnés avec une certaine intelligence donnée, ou y

a-t-il une vérité absolue? Cette question sera encore long-temps le grand problème, ou plutôt le problème fondamental de la philosophie, de la solution duquel dépend la solution de toutes les autres questions. Mais, de l'aveu de tous les philosophes, quelque différentes que soient leurs théories, sur le beau, le beau résulte d'un rapport, ou consiste dans un rapport entre l'objet qui en donne le sentiment, et celui qui l'éprouve.

Changez l'intelligence qui saisit l'objet, le beau n'existera plus; changez l'objet, et laissez à l'intelligence ses caractères, et le beau existera tout aussi peu. Vous n'aurez pas même besoin de substituer à l'intelligence humaine une intelligence d'un autre ordre, à ses organes d'autres organes, pour que le beau disparoisse ou change de nature; il suffira de donner à l'intelligence humaine un caractère particulier. Mettez un Anglois ou un

Allemand à la place d'un Italien ou d'un Espagnol, ce qui avoit paru beau aux yeux des premiers, ne paroîtra plus tel aux yeux des autres.

A la vérité (et c'est ce qui caractérise le beau), le sentiment du beau est un sentiment qui prétend, et qui peut prétendre avec raison, au droit d'un jugement, c'est-à-dire à l'universalité. Que signifie ce principe? Que du moment où j'aperçois dans un objet les caractères du beau, ou bien, du moment où un objet me donne le sentiment du beau, j'ai en même temps l'idée involontaire que les autres pourroient, et devroient même, en être affectés comme moi. Cette idée ne se présente jamais à l'esprit d'aucun homme sensé, quand il s'agit de sensations agréables, et en général de ce qui plaît. Mais, quelque certain qu'il soit que, dès que j'ai attaché l'épithète de beau à un objet de la nature et de l'art, je puis prétendre que les

autres ne lui refusent pas cette qualification ; il n'est pas moins vrai que je puis m'être trompé, et avoir confondu tel autre plaisir avec le plaisir du beau. Tout en prétendant à l'assentiment général, je puis avoir tort d'y prétendre, et je ne l'obtiendrai pas. Il est surtout évident qu'en prononçant sur la beauté d'un objet, je ne fais qu'énoncer le rapport de cet objet avec une certaine imagination et un certain jugement qui sont les miens. Par conséquent j'exprime une relation ; à la vérité, c'est une relation d'un singulier genre, qui, tant qu'elle existe, ne se présente pas à moi comme une relation particulière, et semble devoir nécessairement être une relation universelle ; mais ce n'en est pas moins une relation. Il en est ainsi de quelque manière que vous envisagiez le beau. Le considérez-vous dans l'objet qui vous offre de l'unité dans la variété de ses parties ? Si j'étois autre que je ne suis, je trouverois peut-être

qu'il y a, dans l'objet, de l'unité sans une variété suffisante, et que l'ouvrage est maigre et sec ; ou qu'il y a de la variété sans unité et sans convergence, et que cette variété ressemble un peu au désordre. Considérez-vous le beau dans le sujet qui l'éprouve, et le reconnoissez-vous dans l'action harmonique qu'il exerce sur l'imagination et le jugement ? Il est clair que, si j'étois un autre que moi, pour que j'eusse le sentiment du beau, il faudroit que l'objet agît davantage sur l'imagination et le jugement, ou sur l'une de ces facultés, ou sur toutes deux en même temps.

Ainsi, il y a toujours dans le beau quelque chose de relatif, qui se mêle à l'absolu, et qui même prétend et vise à l'absolu. On ne peut donc pas dire que la notion de littérature nationale contredise la notion du beau, et son essence elle-même.

Après ces principes sur le beau, ou plutôt ces observations toutes simples sur la nature, on concevra peut-être comment le beau universel, et le beau national, peuvent se rencontrer et se réunir dans le même ouvrage. Voici ma manière de le concevoir.

La vie est une. Les différens êtres ne sont que des types de cette vie universelle. Dans chacun d'eux elle est la même ; et cependant dans chacun d'eux elle paroît, et doit paroître différente.

Une seule et même pensée se reproduit dans les êtres de la même espèce, et cependant elle se reproduit dans chacun d'eux d'une manière différente. Ce sont ces différences qui constituent l'individualité. Elles sont foibles dans les exemplaires de cette espèce qui ne réussissent pas; elles sont fortes et saillantes dans les exemplaires qui réussissent.

Le beau est un. Dans tous les ouvrages du génie, on retrouve son empreinte. Mais chaque ouvrage de génie a une empreinte différente. C'est un type de l'archétype, un type particulier et distinct de tous les autres. C'est la réunion du caractère commun avec le caractère particulier, qui forme l'originalité du talent.

La nature humaine est une. Mais elle est différemment modifiée par une foule innombrable de causes dans les associations d'hommes, appelées nations. C'est ce qui forme l'empreinte nationale.

Il y a de plus, dans chaque nation, des empreintes individuelles; et plus il y a, dans une nation, d'empreintes individuelles, plus cette nation est développée et intéressante.

Quand une nation n'offre point d'em-



preinte nationale, peu ou point d'empreintes individuelles, cette nation ne mérite pas ce nom; elle n'est qu'une réunion fortuite d'êtres dégradés. Quand une nation présente beaucoup d'empreintes individuelles, marquées, caractéristiques, originales, et que ces empreintes individuelles n'ont pas des traits communs à la nation, et un cachet national, les individus qui composent cette nation peuvent avoir un haut degré de mérite; mais ils ne forment pas un tout organisé, une personne morale, et cette nation sera sans caractère, sans patriotisme, sans énergie. Si les habitudes, les institutions, les lois, renforcent tellement le caractère national que les traits individuels disparoissent, cette nation sera grande comme nation; mais, sacrifiant le développement, le mérite, la grandeur des individus à l'existence nationale, elle aura un *moi* général aux dépens des *moi* particuliers. La nature humaine n'atteint le plus haut

degré de perfection que dans les pays où le caractère national n'est pas en opposition avec le caractère général de l'humanité, et où l'un et l'autre n'empêchent pas l'individualité de chaque individu de se développer librement, et de paroître en saillie.

On peut appliquer à la littérature ce que nous avons dit de la nature humaine. Une nation infidèle aux premières lois du beau dans les arts d'imagination, n'a point du tout de littérature. Mais chaque nation, qui a un caractère national, a aussi une manière particulière de voir, de sentir, de juger. Si ses artistes, ses poètes, ses orateurs, cultivent dans leurs ouvrages une couleur nationale, si cette couleur nationale n'empêche pas que la couleur propre et originale de leur génie ne domine dans leurs ouvrages, et si ce génie produit des ouvrages conformes aux principes du beau universel, la littérature de

cette nation réunira deux genres de mérite; elle plaira à la nation pour qui elle est éminemment faite, et elle aura encore du succès chez les autres. La nation chez qui des écrivains de génie se développent, et enfantent de beaux ouvrages, sans offrir une sorte de teinte particulière, assortie au caractère et au goût de leur nation, aura une littérature sans avoir de littérature nationale ; et la nation qui imprimeroit, à toutes les productions de ses artistes et de ses poètes, des formes et des couleurs marquées, tranchantes, et en même temps uniformes, paralyseroit le génie de ses écrivains. Sa littérature pourroit encore avoir du mérite comme littérature nationale ; mais elle n'en auroit point aux yeux des autres nations, parce qu'elle seroit infidèle aux principes du beau universel.

Pour être parfaites, il faudra donc que les productions littéraires du génie

retracent le beau universel, ou idéal, et portent en même temps l'empreinte nationale, et l'empreinte du génie particulier de chaque écrivain. Alors seulement l'infini de l'idée se trouve uni à la plus haute et la plus forte individualité. Un seul de ces caractères ne suffit pas pour la perfection. Les ouvrages qui n'en présentent qu'un seul, auront des traits originaux et déterminés sans beauté, ou de la beauté sans traits originaux et déterminés.

Je crois avoir rempli ma tâche. J'ai analysé la notion de littérature nationale en analysant ses élémens : les idées intégrantes de littérature, de nation, d'individualité nationale, et les rapports du beau universel et absolu, avec le beau relatif et national.

C'est plus que jamais le moment d'insister sur cette individualité des nations et des hommes, à l'époque où les évé-

nemens du jour, et la philosophie du jour tendent à l'effacer. On sait que cette philosophie est l'ennemie de l'individualité. Tous les êtres, et les êtres pensans comme les autres, vont s'abymer dans son creuset dévorateur, ou plutôt une seule existence absorbe toutes les existences : et celles-ci ne sont que des reflets de cette lumière éternelle, tous sans consistance, sans réalité.

Dans ce système, l'univers n'est qu'une grande erreur, toujours renaissante. Aux yeux de ceux qui ne sont à eux-mêmes que des fantômes et des ombres, l'individualité est une chimère. Tout, dans ce système, est indifférent ; parce que tout n'est rien, ou que tout est également tout. A la place d'intelligences actives, fortes, prononcées, individuelles, succède un vaste brouillard, impénétrable quoique léger. C'est l'être en général, sans attributs, sans qualités, sans personnalité, dont

on a tout dit, quand on a dit l'*être*. Sur ce brouillard paroissent, dans un mouvement continuel, les êtres individuels, faussement ainsi nommés, comme les ombres des héros dans Ossian, foibles, pâles, évanouissantes : et quelle âme saine et vivante ne préféreroit (s'il falloit opter nécessairement entre ces deux manières de voir) à ces contours vagues, flottans, indéterminés, les formes prononcées, brillantes et magnifiques, fortes et gracieuses, des dieux et des héros d'Homère?

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

LA Philosophie s'occupe de ce qu'il y a de plus général dans les connoissances humaines; l'Histoire, de ce qu'il y a de plus particulier. L'une est la science des principes, ou de l'unité; l'autre, la science des faits, ou de la variété immense des actions humaines. Comme la science est une, il faut bien que la Philosophie et l'Histoire se touchent, se pénètrent, se réunissent; il faut que les faits puissent être ramenés à des vues générales, ou puissent être rangés sous des principes; il faut que les principes s'appliquent aux faits, et que les vues générales, confirmées par l'expérience, soient en harmonie avec eux. Sans les vues générales, qui enchaînent et lient

les faits, l'Histoire ne seroit que des anneaux décousus, des fragmens déjoints, et placés à côté l'un de l'autre. Sans tous les détails des faits, les vues générales ne seroient que des formes vides de sens, et des cadres de tableaux. Entre tous les points de vue qu'on peut saisir, pour opérer cette union de l'Histoire et de la Philosophie, il me semble qu'il n'y en a que deux dans lesquels on puisse traiter l'Histoire universelle. L'un est le point de vue métaphysique ; l'autre, le point de vue politique. Dans le premier, on part de l'universel et de l'absolu ; dans le second, on se contente de principes généraux. Nous justifierons ces expressions en exposant les deux points de vue de l'Histoire ; et, en les opposant l'un à l'autre, nous pourrons les juger. L'un me paroît un abus ; l'autre indique le véritable usage de la Philosophie dans l'Histoire.

POINT DE VUE MÉTAPHYSIQUE.

C'est une sublime image que celle sous laquelle, dans le plus ancien de tous les livres, Moïse voit la Divinité. Il aperçoit un buisson ardent, qui brûle toujours, sans jamais se consumer. Bel emblème de l'Être absolu et infini, principe éternel et inépuisable du feu de la vie, du sentiment, et de la pensée; qui, sous des formes innombrables, s'allume pour s'éteindre, s'éteint pour s'allumer de nouveau, et enfante sans cesse le magnifique phénomène de l'Univers !

Un nom, plus sublime encore que cette image, est le nom que ce même livre donne à Dieu : *Je suis celui qui suis.* En effet, Dieu seul *est* dans le sens éminent de ce mot. Tous les autres êtres arrivent; c'est-à-dire, qu'il y a un moment où ils n'étoient pas, un moment où ils sont, un moment où ils ne seront

plus. Tous les autres êtres ne sont qu'une succession de formes et de mouvemens, de sentimens et d'idées. L'Univers tout entier, qui se compose de cette succession, n'est qu'un grand fait, un grand événement.

Dans l'unité de l'Univers, on distingue deux séries de faits : les faits de la nature, et les faits de l'intelligence, pour nous, les faits de l'homme. Ces deux séries de faits ne marchent pas à côté l'une de l'autre, comme deux fleuves qui se côtoieroient sans mêler leurs eaux. Ces deux séries se croisent, se combinent, s'engrènent l'une dans l'autre; mais, malgré leur liaison intime, leur action et leur réaction réciproques, on peut parfaitement les distinguer; parce qu'elles ont des caractères différens.

Les faits de la nature sont soumis à des lois invariables, se reproduisent dans un ordre constant, se ressemblent tou-

jours à eux-mêmes, et ne peuvent être autres qu'ils ne sont. La nature est l'empire de la nécessité. Les êtres qui la composent obéissent à une force supérieure, inconnue, irrésistible ; ils exécutent fidèlement, sans le savoir et sans le vouloir, ce que leur prescrivent les lois du mouvement, ou les lois de l'instinct.

Les faits de l'homme sont en partie soumis aux mêmes lois. Comme être organisé et sensible, l'homme, avec ses organes, ses besoins, ses penchans sensuels, ses intérêts grossiers, ses passions animales, appartient à la nature; et il est, sous ce rapport, l'esclave de la nécessité.

Mais les faits de l'homme peuvent et doivent devenir des actions ; et alors ces faits sont des faits de la liberté. La liberté est le pouvoir d'agir conformément à la raison, et de la préférer aux impul-

sions de la nature. La raison est la faculté de saisir des idées éternelles, universelles, divines, et de les prendre pour idées directrices.

De l'existence de ces deux genres de faits, ou plutôt de ces deux principes différens : de la nécessité, et de la liberté, résulte un combat non interrompu, une lutte continuelle, entre la nécessité et la liberté, entre l'instinct physique et l'instinct moral.

Cette lutte est la condition essentielle du développement de l'espèce humaine. Ce développement consiste en ce que, dans l'espèce humaine, la nature humaine doit se déployer et se dérouler toute entière ; ce qui ne peut jamais se faire dans un individu, quelque grandes et rares que soient ses qualités. Puisque ce développement suppose que la nature humaine s'épanouit toute entière, il est clair que ce développement doit être

harmonique. J'entends ici, par l'harmonie des facultés, qu'aucune d'elles ne doit être cultivée ni exercée exclusivement, et aux dépens des autres ; mais qu'elles doivent toutes être développées les unes relativement aux autres, non pas au même degré, de la même manière, mais toujours considérées dans leurs rapports réciproques ; afin qu'il en résulte un ensemble et un effet total, comme il en résulte un, dans toute composition musicale, des accords; et, dans le jeu des orgues, des rapports des différens tuyaux.

Ce développement harmonique ne sauroit avoir lieu sans une lutte continuelle de la nature et de l'homme, de l'homme avec ses semblables, de l'homme avec lui-même; car l'action de la force se mesure, dans le monde moral comme dans le monde physique, par la résistance qu'elle rencontre. Cette lutte de la nécessité et de la liberté, ou de la

nécessité extérieure, de la nature, et de la nécessité intérieure ou volontaire, des principes, a commencé avec le monde, et ne finira qu'avec lui; elle offre des alternatives continuelles de défaites et de victoires pour l'homme, des mouvemens progressifs et rétrogrades, des formes variées et toujours nouvelles. Finalement (il faut l'admettre dans la pensée, pour donner de l'unité à ce qui se passe) la liberté doit l'emporter sur la nécessité, ou plutôt la liberté et la nécessité réconciliées, réunies, confondues, doivent former une belle, grande et savante harmonie, amener un état de repos, qui ne sera pas l'inaction, un état d'action, qui ne sera pas une agitation tumultueuse.

L'Histoire est le tableau raisonné et animé de cet antagonisme, ou de cette lutte continuelle, entre la nécessité et la liberté.

Cette nécessité est tantôt une nécessité extérieure, tantôt une nécessité intérieure. Sous le premier rapport, elle se montre dans les lois de la nature, qui déterminent le développement organique de l'homme, les phases de la vie et de la mort, et en même temps, le climat, le sol, les productions des différentes parties de la terre, qui amènent les bienfaits, et les calamités de la nature. Sous le second rapport, elle se manifeste dans les passions humaines, qui naissent du nombre, de la nature, et de la force des besoins de l'homme. Ces besoins enfantent les intérêts, et ces intérêts ne pouvant être satisfaits sans produire des chocs, des conflits, ou des excès, opposent à la liberté de terribles obstacles. Sous ce second rapport, la nécessité purement intérieure, suscite à chaque individu des ennemis dans les penchans, les besoins, les intérêts de son propre cœur.

La liberté, qui combat contre la nécessité, peut être envisagée elle-même sous un double point de vue. Elle est, d'abord, le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, d'agir d'une manière ou d'une autre, le pouvoir de commencer une action qui soit hors de cet enchaînement de causes et d'effets qu'on appelle la nature, et même de le rompre par une activité propre. Ensuite, la liberté est le pouvoir d'obéir volontairement à des lois différentes de celles de la nature, et de sacrifier l'instinct physique à l'instinct moral.

La liberté, dans le premier sens, n'est que la condition de l'exercice de la liberté dans le second sens, qui est proprement la véritable liberté. Relativement à la nature, la liberté prévient ses effets, ou les amène; et, quand elle ne peut la maîtriser, elle se soumet volontairement à la nature. Relativement aux hommes et à leurs passions, la liberté leur ré-

siste, les combat, immole la vie physique plutôt que de servir ou d'assurer leur triomphe ; et, quand elle voit que ce sacrifice ne mèneroit à rien, elle cède à la force de l'homme, comme elle céderoit à une force aveugle de la nature. Ainsi la liberté se manifeste également dans l'action et dans la résignation. L'action pure, forte, énergique, doit avoir lieu aussi long-temps que la résistance est possible, et que la résignation n'est pas absolument nécessaire ; et la résignation commence où la liberté expire. Relativement à la lutte de la liberté contre les besoins, les intérêts, les passions, dans le sein même de chaque individu, l'action ne doit jamais cesser. Dans cet ordre de choses, une résistance ultérieure est toujours encore possible ; la résignation n'y seroit pas à sa place.

L'Histoire de l'espèce humaine, et celle des grandes portions de cette es-

pèce, qu'on appèlle les peuples, s'occupe principalement de la lutte de la liberté contre la nature, et contre les passions humaines, dont le monde sensible est le théâtre. La lutte intérieure, qui se passe dans le cœur de chaque individu, est le secret de l'homme, et de Dieu. Elle n'est pas proprement du ressort de l'Histoire, qui ne peut en connoître les détails, et qui n'en parle qu'autant qu'il le faut pour expliquer la première.

L'Histoire de l'espèce humaine commence par un état d'innocence, comme l'Histoire de chaque individu. Cet état d'innocence n'est autre chose qu'un état d'enfance. Dans l'enfance, on s'ignore soi-même; on ne distingue pas encore, dans son âme, la règle et le penchant. On suit l'une sans le savoir, et on lui obéit sans mérite; on s'abandonne à l'autre avec une entière confiance, sans scrupule et sans tort. Le plus souvent

les penchans sont purs, la pureté elle-même ne paroît être qu'un penchant; on est innocent, car on ne connoît encore ni le bien ni le mal. A cet état d'innocence succède, dans l'individu, et dans l'espèce toute entière, un état bien différent. La nature humaine en se développant, se manifeste, et se divise en deux principes opposés. La règle et le penchant, la raison morale et la sensibilité, l'instinct physique et le sens moral, se séparent, se prononcent, tranchent, et se mettent en opposition l'un avec l'autre. Le penchant menace la règle, la règle veut maîtriser le penchant. Alors la connoissance du bien et du mal, remplace l'ignorance; à l'innocence, qui s'évanouit, succèdent la vertu ou le vice, la force ou la foiblesse, le mérite ou le démérite, la satisfaction ou le remords. L'individu, et l'espèce humaine, dans cette seconde période, sont alternativement bons et mauvais, s'approchent ou s'éloignent de la perfection

morale, avancent ou reculent dans la carrière. L'individu et l'espèce humaine sont en même temps, sous différens rapports, vicieux et vertueux.

A cet état d'oscillation et de fluctuation entre le bien et le mal, certains philosophes espèrent que succédera un ordre de choses plus parfait, où la règle régnera paisiblement sur les passions, où la raison maîtrisera la sensibilité, où l'instinct moral et l'instinct physique ne seront plus en opposition l'un avec l'autre, et où la liberté aura triomphé de toute espèce de nécessité. Dans ses premiers développemens, la liberté avoit fait disparoître l'innocence primitive; à son plus haut degré de développement, la liberté doit ramener une innocence d'un autre genre; ou plutôt, l'unité doit renaître, plus durable et plus solide, du combat même des deux principes qui partageoient la nature humaine.

Cette idée, quelque belle et consolante qu'elle soit, ne doit pas nous séduire au point de nous la faire admettre légèrement; bien moins encore me paroît-elle propre à être l'idée directrice des historiens, et l'Histoire peut-elle en être le développement ou le tableau. Envisagée en elle-même, dans ses rapports avec la raison pure, cette idée ne peut reposer que sur la perfectibilité de l'homme. Cette perfectibilité est sans doute indéfinie, et elle doit amener un perfectionnement graduel, qui auroit la perfection pour dernier terme. Mais le perfectionnement de l'homme, et la *Perfection*, se côtoient comme les lignes asymptotes côtoient les courbes.

La perfectibilité de la nature humaine prouve que les individus humains doivent se développer sous tous les rapports; mais cette perfectibilité est calculée pour un autre espace, et pour une autre durée que celle que présentent la terre et la

vie actuelle. Placer le résultat final absolu des existences humaines dans le développement de l'espèce humaine sur cette terre, c'est oublier que les espèces n'existent pas dans la nature, et faire de la terre l'Univers; ou isoler la terre de l'Univers, et la séparer du grand tout. Il ne résulte pas de cette perfectibilité que l'Histoire de l'espèce humaine doive offrir un acheminement progressif vers la perfection ; bien moins encore que nous puissions placer cette perfection dans l'harmonie finale des deux principes.

L'Histoire n'est pas l'histoire de tous les individus; elle est l'histoire des peuples et des sociétés politiques. Or, les premières conditions de l'existence de ces sociétés ne peuvent jamais favoriser qu'un certain genre de développement, et sont même incompatibles avec cette harmonie, ou cette unité de la nature humaine, qui doit résulter de l'assujettisse-

ment total et durable de la nature sensible à la nature morale. L'existence des sociétés tient à la richesse, la richesse au travail, le travail au désir d'acquérir et de jouir ; ce désir suppose l'activité des passions, ou l'amène, dérive de l'instinct physique, et renforce l'instinct physique.

Ainsi, à mesure que les sociétés politiques deviennent plus puissantes et plus opulentes, l'ennemi de l'instinct moral, l'instinct physique, acquiert une plus grande activité, leur antagonisme doit se prononcer davantage, l'espèce humaine doit gagner et perdre en même temps. On s'éloigne du but à certains égards, on s'en rapproche à d'autres. Il y a des balancemens, des fluctuations continuelles ; l'équilibre est tantôt rompu dans un sens, tantôt dans un sens différent, et même opposé. Quelquefois le niveau se rétablit ; mais momentanément, jusqu'à ce qu'à la fin, des causes

intérieures et extérieures l'effacent, et le fassent disparoître chez un peuple pour toujours. Le peuple qui lui succède, présente les mêmes phases et les mêmes révolutions, jusqu'à ce qu'il meure de vétusté, ou tombe par un choc du dehors.

Un peuple ne profitera pas toujours des succès et des revers de l'autre. Il y a un progrès sensible pour certaines sciences, car un peuple commence à cet égard où l'autre finit; il n'y a point de progrès pour le perfectionnement, dans toute son étendue, sous tous les rapports. L'Histoire offre des nations qui ont existé long-temps; les développemens de l'Empire Romain remplissent un espace de douze cents ans; et cependant la vie du peuple Romain a été soumise aux mêmes lois; seulement, les différentes saisons de sa vie sont placées à une plus grande distance l'une de l'autre, et chacune d'elles s'est

prolongée plus que de coutume. Ces exemples même prouvent l'uniformité et la constance des lois qui président à l'existence des peuples, et qui en amènent successivement les périodes. Quand on prolongeroit la vie d'une nation fort au-delà des bornes ordinaires, encore sa marche ne seroit-elle pas progressive. Sa croissance n'iroit pas toujours en avant; elle se détérioreroit à certains égards, tout en se perfectionnant à d'autres. Il y auroit dans sa vie plus d'alternatives de santé et de maladie, de force et de foiblesse, de succès et de revers; il y auroit des momens plus lumineux et plus brillans que d'autres pour les arts, pour les sciences, pour la gloire des armes, pour la religion et les mœurs. Ces objets gagneroient aux dépens les uns des autres, et ne marcheroient jamais, ou presque jamais, de front, soit en avant, soit en arrière; et finalement arriveroit pourtant, tôt ou tard, l'époque de la dissolution.

POINT DE VUE POLITIQUE.

Cette idée vague du perfectionnement progressif, ou du développement indéfini de l'espèce humaine, qui est contredite par l'Histoire des peuples, et qui ne se réalise pas même aux yeux d'un observateur impartial, quand, faisant abstraction des peuples considérés séparément, il les jette et les confond tous dans une même masse, ne sauroit éclairer l'Histoire, éclairer le passé, ni servir à préparer l'avenir. Il est bien plus important, et plus instructif de rechercher les lois organiques de la vie des peuples, qui déterminent leur naissance, leurs progrès, leurs accroissemens, leurs révolutions, leur décadence, leur dépérissement, et leur mort.

Les sociétés politiques se meuvent toujours dans une sphère circonscrite et déterminée, dont elles ne sortent pas.

Elles ont leurs phases, qui se succèdent invariablement, quand les circonstances leur permettent de parcourir tout le cercle qui leur est assigné. Il y en a beaucoup qui ne traversent qu'un petit segment de ce cercle. Toutes celles qui le fournissent en entier, ne consument pas un égal espace de temps à le fournir; mais il n'y en a point qui s'élancent au-delà, et en dessinent un plus grand. Les localités particulières à chaque peuple, apportent des nuances à leur développement; mais en rapprochant l'Histoire politique des peuples l'une de l'autre, on voit que la vie des corps politiques a son enfance, sa jeunesse, sa maturité, sa vieillesse, et que ce cadre présente toujours un tableau de même étendue et de même nature.

Les individus humains, qui composent les sociétés civiles, ont tous beaucoup plus de facultés et de forces qu'ils n'en développent dans ces associations

artificielles, comme aussi ils en ont beaucoup plus qu'ils n'en développent dans la vie humaine, et avec leurs organes actuels; mais les sociétés politiques sont des ouvrages de l'art, que les hommes ne peuvent conduire au-delà d'un certain terme, et d'un certain degré de perfection. Sans doute, la vie des peuples n'est pas resserrée dans des limites étroites et invariables, comme la vie des individus. Tout l'art humain ne peut prolonger de beaucoup la jeunesse, ou l'âge de la force, dans un individu; mais les gouvernemens, qui sont les instituteurs, les guides et les médecins des nations, peuvent, par leur habileté et par leur génie, prolonger la maturité des États, et reculer le moment de leur décadence. Cependant, quelque incertaine et indéfinie que soit l'heure de la mort des États, on ne peut se déguiser qu'elle viendra tôt ou tard; et, afin de l'éloigner, il faudra connoître, suivre, et respecter les lois organiques qui président au développe-

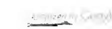
ment des corps politiques, ne pas prétendre intervertir la succession de leurs phases, et savoir au juste à quelle époque de leur croissance ils sont arrivés. Alors seulement on pourra observer, avec soin et avec succès, les symptômes des maladies des peuples, et les signes de leur santé dans chaque moment particulier; afin de juger de ce qu'ils doivent éviter, de ce qu'ils peuvent supporter, et de ce qu'ils peuvent faire ou entreprendre.

Ce point de vue, sous lequel on doit envisager l'Histoire, est celui que j'appelle *politique*, par opposition à l'autre que j'ai nommé *métaphysique*. Le premier est une idée, le second est un principe; l'un est contredit par les faits, et ne s'y applique pas; il faut les créer à volonté, les construire arbitrairement, ou du moins, leur faire violence pour les y ramener; le second n'est autre chose que les faits eux-mêmes généra-

lisés ; il est à la fois le résultat de l'Histoire, et le guide de l'Histoire. Le point de vue métaphysique est stérile ; né dans le champ des abstractions, il ne peut pas en sortir, et il n'en sort que pour ôter à l'Histoire ses formes et ses couleurs. Le point de vue politique lie les faits sans les dénaturer, leur conserve leur caractère et leur physionomie, explique les effets par les causes, et voit de nouvelles causes dans les effets, sans remonter toujours à l'absolu, et sans se perdre dans l'éternité. Tous deux placent le spectateur à une grande hauteur ; mais celui-ci le place sur une montagne d'où il embrasse et commande la plaine ; l'autre dans un aérostat d'où, à force de s'élever dans les airs, il ne distingue plus rien.

Le point de vue politique, qui considère les peuples comme des êtres organisés, soumis, dans leur vie et dans leur mort, à des lois invariables, rapproche

l'Histoire civile de l'Histoire naturelle, et a le grand avantage d'être un point de vue pratique. C'étoit celui des Anciens, et c'est celui des grands historiens modernes, dignes de leur être comparés; et de là vient que leurs immortels écrits nous donnent une expérience anticipée, forment l'esprit, trempent le caractère, et le préparent pour les orages des affaires et des événemens. On a perdu de vue ces grands Maîtres, et l'esprit qui leur a dicté leurs compositions historiques; et l'on en a été cruellement puni. Faute de connoître les lois organiques de la vie des peuples, on a souvent manqué son but, en croyant qu'ils étoient assez jeunes, ou trop jeunes; assez vieux, ou trop vieux, pour adopter certaines formes, ou pour les rejeter; et tantôt les gouvernemens n'ont pas eu le courage d'ordonner ce qu'ils auroient pu oser; tantôt ils ont voulu créer des institutions auxquelles le peuple n'étoit plus propre, ou pour lesquelles il n'étoit pas



encore mûr ; et, en essayant de forcer la nature, ils se sont perdus eux-mêmes, et ont perdu leurs gouvernés. Toutes les saisons, ou tous les momens de la vie des plantes, ne conviennent pas également aux opérations de la culture dont elles peuvent être les objets. On ne transplante pas les arbres, et on ne les greffe pas indifféremment dans toutes les époques de l'année. Il en est de même des nations. C'est un grand art que celui de deviner et de déterminer le degré de développement auquel ils sont parvenus, ou plutôt, le point de leur vie intellectuelle et morale. Beaucoup de révolutions ne seroient pas arrivées, ou auroient pris une direction toute différente, si l'on avoit toujours saisi et suivi cette vérité. Brutus et Cassius n'auroient pas conjuré contre César, s'ils avoient jugé sainement l'état de Rome; ils auroient tâché d'organiser une véritable monarchie, et non espéré de ressusciter la république, chez un

peuple qui ne pouvoit plus supporter la liberté politique. La révolution françoise n'auroit jamais eu lieu sans la convocation des états-généraux, sous les formes qui furent alors consacrées ; et Louis XVI, ou plutôt son Ministre, n'auroit pas commis cette grande faute politique, s'il avoit eu la mesure de l'empire des idées extrêmes sur toutes les têtes, de l'exaltation des esprits, de l'effervescence des passions basses et cupides, de l'audace des uns, de la lâcheté des autres, en un mot, de la corruption nationale. Quelle fut l'erreur capitale de Pierre-le-Grand, dans la belle entreprise de la civilisation des Russes ? Ce ne fut pas seulement de vouloir faire de sa nation des Européens, au lieu d'en faire des Russes ; c'est que, méprisant les gradations de la nature, faute de la connoître, et ignorant les lois organiques auxquelles la marche des nations est assujettie, il a voulu la conduire, de prime-abord, de l'enfance à la maturité. Agriculture,

liberté des personnes, sûreté des propriétés, industrie, existence du tiers-état, commerce, éducation, instruction du peuple, puissance, richesses, arts et sciences, formes de la société, et rafinemens des usages et des mœurs : telle est la progression naturelle des choses dans la grande entreprise du développement d'un peuple. Pierre voulut y substituer la progression inverse, et il produisit des fruits dans une serre, croyant les naturaliser dans le pays; ou plutôt, il attacha des fruits étrangers à des arbres qui ne pouvoient pas les produire; et, comme on l'a dit avec vérité, il plaça la pyramide sur la pointe.

Ce fait seul suffiroit pour prouver que les grandes formes humaines, intellectuelles et morales, qui s'élèvent au-dessus du vulgaire, et qui exercent une influence décisive sur leur siècle, ou du moins sur leurs contemporains, ne sont jamais indépendantes des temps ni des

lieux où elles paroissent. Elles laissent leur empreinte dans le présent, mais elles reçoivent de lui en partie la leur; elles préparent et créent l'avenir, mais elles-mêmes sont modifiées par le passé. Pour que les hommes de génie et les grands caractères se montrent dans toute leur force et dans tout leur éclat, il faut qu'ils consultent soigneusement l'état physique et moral.

Un peuple n'est pas un instrument sur lequel un grand compositeur puisse exécuter indifféremment et à volonté toutes les mélodies qui lui tombent dans l'esprit. Il est une nécessité dans les choses, dont la liberté ne triomphe jamais; il est une liberté dans l'homme, qui peut triompher d'une nécessité apparente, et qui ne paroît telle qu'aux esprits vulgaires. On ne doit s'exagérer ni l'une ni l'autre; dans le premier cas, on ne désespéreroit de rien, et l'on useroit ses forces contre l'impossible; dans

le second, on désespéreroit de tout, et l'on consumeroit ses forces dans une lâche inaction.

Ces grandes formes, intellectuelles et morales, doivent donc être, pour ceux qui sont appelés à gouverner les hommes, et qui étudient l'Histoire, ce que les chefs-d'œuvre de l'art antique sont pour les artistes : des modèles et non des exemples, des traits de l'idéal et non l'idéal lui-même. Il ne s'agit pas d'admirer stupidement ces grandes formes, de les croire parfaites, et de les regarder comme les colonnes d'Hercule du monde moral, au-delà desquelles il seroit impossible de s'élever. Non-seulement ce que l'homme a fait, l'homme peut le faire encore; mais l'homme peut toujours encore faire mieux, et aller plus loin; car l'humanité est plus grande que tel ou tel individu. Il s'agit bien moins de traduire servilement la vie d'un grand homme dans la sienne, et de calquer ses

maximes sur celles qu'il a observées, et sa conduite sur celle qu'il a tenue. Ce seroit merveille qu'on fût encore grand, en suivant strictement les traces d'un grand homme; car ce défaut total d'originalité prouveroit déjà seul qu'on n'est pas fait pour s'élever au-dessus du vulgaire. Il faut saisir l'esprit, et non la lettre de ses actions, deviner ce qu'il auroit fait à notre place; et le faire, à peu près comme un homme de génie traduit un ouvrage de génie dans une autre langue. Mais d'un autre côté, il faut savoir se mettre à la place d'un grand homme, afin d'apprendre à le connoître, à le juger en lui-même; on ne doit pas vouloir qu'il soit un autre que lui, mais on doit le comparer à son siècle, à sa position, aux idées et aux opinions régnantes de son temps. Voilà ce que la vraie philosophie et l'équité prescrivent dans l'appréciation des caractères; et c'est abuser de la philosophie que d'accuser un grand homme,

des siècles passés, de n'avoir pas eu les idées dominantes dans le nôtre, tout comme c'est abuser de la philosophie que de sacrifier la vérité des caractères à l'unité du caractère ; et, au lieu de peindre les hommes avec les disparates, les contrastes, les contradictions, les pièces de rapport dont ils sont composés, de rêver, et de construire une maigre, sèche, et fausse unité, ennemie des faits, et incompatible avec les richesses de la nature.

ESSAI

SUR LE SUICIDE.

L'HOMME est le seul être connu qui ait des idées, et qui par conséquent ait celles de la vie et de la mort. Les animaux sentent la vie sans la connoître, en jouissent sans l'observer et sans la juger, la perdent sans le prévoir et sans le savoir.

L'homme est donc aussi le seul être connu qui puisse aimer la vie et craindre la mort, ou mépriser la vie et désirer, vouloir, chercher et trouver la mort.

Le suicide, ou l'acte volontaire et violent par lequel l'homme rompt les liens qui l'attachoient à la nature sensible, est une des prérogatives de la nature humaine, glorieuse ou honteuse,

fortunée ou triste, selon le jugement que l'on portera de la vie, et surtout de la destination de l'homme.

On a beaucoup parlé et beaucoup écrit pour et contre le suicide. On l'a défendu, et l'on a voulu le justifier par de mauvaises raisons ; on l'a attaqué et condamné par de plus mauvaises raisons encore. La pitié a égaré ses apologistes ; on diroit, à les entendre, qu'un homme malheureux ne sauroit être criminel : un zèle peu éclairé, a souvent entraîné trop loin ses adversaires ; ils ont paru craindre que tout le monde ne désertât la société, si l'on ne pouvoit prouver que le suicide est le plus grand des crimes. On croiroit, à voir leur sainte frayeur, que la raison seule attache les hommes à la vie, et qu'ils se tueront à la suite d'un raisonnement.

Un écrivain ingénieux et profond, a prétendu qu'il étoit très-inutile d'exa-

miner, si les principes qui servent de règle aux actions humaines, permettent, ou défendent, le suicide. Selon lui, l'homme qui se tue, ne sait ce qu'il fait; il est dans le délire de la passion ou dans l'aliénation de la douleur, dans un état où il n'est plus capable de se juger lui-même ni l'action qu'il va commettre, et où les raisonnemens n'ont plus de prise sur lui.

Dans ce point de vue, il n'y a jamais eu de suicide réfléchi, calme, de sang-froid. J'inclinerois assez à le croire. Du moins est-il certain qu'on ne peut jamais affirmer avec certitude qu'un suicide ait eu ce caractère. Les apparences et les dehors ne prouvent rien ici, et la raison en est toute simple. On peut méditer un suicide long-temps d'avance, et de sang-froid; il ne s'ensuit pas qu'on le commette de même. Tant qu'on le voit à distance, quelque ferme que soit dans un homme la résolution de se tuer, cette

résolution ne signifie rien ; car il est toujours le maître de l'exécuter, ou non. Comme il sait qu'il dépend de lui de créer le danger, il ne doit pas être difficile pour lui de le considérer avec courage. Ou plutôt, le danger n'existe que dans le moment de l'àction ; et, dans ce moment décisif, on ne peut ni s'observer soi-même ni observer les autres.

Cependant on ne doit pas conclure de cette observation, qu'il seroit superflu et même déplacé de rechercher, si le suicide est quelquefois légitime, ou bien s'il est toujours condamnable et réprouvé par la morale. La plupart des crimes que les passions inspirent, sont les fruits d'un moment de délire, où la raison, impuissante et muette, est subjuguée par la puissance du désir, ou par celle de la crainte. On peut entr'autres mettre en question, si le meurtre a jamais été commis de sang-froid ? Quoique les principes ne préviennent pas les crimes, et

qu'ils n'aient aucun empire sur l'homme dans ces accès violens où il est étranger à lui-même, tous les jours on rapproche ces actions des principes, ou l'on applique les principes aux actions, pour les juger, les condamner, les punir. On doit faire de même avec le suicide. Dans le moment où, emporté par la frénésie de la passion, ou par la force de la douleur, un malheureux attente à sa vie, les argumens contre le suicide n'arrêteront pas son bras levé sur lui-même; mais qui oseroit dire que, dans aucun cas, la conviction de l'immoralité du suicide ne l'ait empêché, en donnant aux idées, aux sentimens, aux esprits même, une direction salutaire? et s'il étoit décidé que le suicide est une action légitime, ou du moins indifférente, ne croit-on pas que cette action seroit plus facile et plus commune, et que les causes qui l'amènent, agiroient avec d'autant plus de force qu'elles ne rencontreroient aucune espèce de contre-poids? Quand tous les

vices pourroient et devroient être regardés comme des maladies morales (ce que nous sommes bien éloignés d'accorder), encore seroit-il utile de constater que ce sont des maladies, et de ne pas les confondre avec l'état de santé ; et, pour ne pas être un remède, le régime qui tend à les prévenir, seroit toujours un excellent préservatif.

Toutes les actions des hommes, qui sont faites sans réflexion, et sans une volonté bien distincte, appartiennent plutôt à la classe des événemens qu'à celle des actions ; elles sont l'effet des circonstances et des agens extérieurs ; elles arrivent à l'homme bien plus que l'homme ne les produit : elles sortent du domaine de la liberté et rentrent dans celui de la nature ; les lois de la nature les expliquent, mais les lois de la liberté peuvent servir à les juger; car l'homme doit faire de véritables actions, et ne doit pas permettre que ses actions

ressemblent à des événemens; et, dès-lors, s'élève naturellement la question : la raison morale défendroit-elle ou permettroit-elle cet événement comme une action ? En supposant même que le suicide fût quelquefois un simple événement, cet événement converti en action, seroit-il une action morale ?

La vie de l'homme, dit-on, ne lui appartient pas ; et à qui donc appartiendroit-elle ? et qu'est-ce qui appartiendroit à l'homme, si sa vie même ne lui appartenoit pas ? La vie n'est que la condition du jeu des facultés et des forces ; ou plutôt, la vie n'est que l'activité même des forces : on ne voit donc pas comment l'homme seroit maître de ses forces, s'il ne l'étoit pas de sa vie. Or, c'est sur le libre usage de ses forces que se fondent son existence et ses droits. Son corps est donc, comme chacun de ses organes, sa propriété ; sa vie est à lui comme chacun des momens de sa

vie : l'une et l'autre peuvent être considérés comme de simples instrumens de sa liberté. Aussi l'homme expose-t-il sans cesse sa vie dans les travaux périlleux, à la guerre, dans tous les actes de dévouement. Décius et le chevalier d'Assas vont au-devant d'une mort certaine ; ils se sacrifient volontairement : on les admire, et on les admire avec raison.

Le suicide trouble-t-il l'ordre de la nature, plus que celui qui se dévoue à la mort par patriotisme, ou par tel autre sentiment généreux ? Pourquoi l'homme dérangeroit-il plus l'ordre de la nature en se tuant, qu'en rappelant à la vie, par les secours de l'art, celui que la nature alloit tuer ? En général, peut-on jamais opposer, à l'homme, l'ordre de la nature ? Ou bien il n'est lui-même qu'une partie intégrante de la nature, et n'appartient pas à un autre ordre de choses : dans ce cas, toutes les actions qu'il produit, et comme toutes les autres, celle

par laquelle il tranche sa vie, sont des actions naturelles, que les causes naturelles expliquent et amènent nécessairement; autrement elles n'auroient pas eu lieu. Ou bien l'homme appartient encore à un autre monde qu'au monde physique, il fait partie d'un ordre de choses supérieur, dans lequel règne une autre législation que celle de la nature; et dès-lors il faut le juger d'après les principes et les lois qui servent de base à cette législation, et non d'après les lois de la nature, qu'il a le droit de modifier, et qu'il modifie en effet tous les jours. L'homme est un enfant de l'art, et cet art consiste à employer la nature, à combattre la nature, et à la faire servir aux plaisirs et aux besoins de l'homme. La liberté est souveraine, la nature est sujette; à chaque instant l'homme produit par sa volonté des effets que la nature, abandonnée à elle-même, ne produiroit pas. On ne sauroit donc faire le procès au suicide, en disant qu'il trouble l'ordre de la na-

ture ; car elle est faite pour obéir à un ordre supérieur. Il s'agit donc de savoir, si cet ordre de choses permet ou défend le suicide. La loi de la nature humaine est, que l'homme change et modifie tous les êtres, et qu'il se modifie lui-même, autant que le lui permettent la mesure de ses forces, ses convenances, et surtout ses devoirs.

Si le suicide est contraire à la loi morale, il est contraire à la volonté du Législateur suprême; mais il faut prouver la première de ces propositions, avant d'affirmer l'autre : l'ordre inverse par lequel on essaieroit de prouver la première par la seconde, est impraticable ; car c'est en étudiant les arrêts de notre raison morale, que nous nous élevons à l'idée de la Raison suprême.

D'ailleurs, les êtres intelligens et libres, tels que l'homme, sont les agens de l'Intelligence souveraine, qui n'agit dans le

monde moral que par leur entremise. Ils la représentent ; elle leur a donné des instructions dans la raison morale et dans la conscience : tant que leurs actions ne contredisent pas ces instructions, on ne peut les accuser d'entreprendre sur l'autorité de la Providence, de se mettre à sa place, et de dépasser leurs pouvoirs.

Ce n'est pas, non plus, de l'idée d'un état futur, qu'on peut emprunter des armes pour combattre le suicide ; car, si cette même action n'est pas contraire à la loi morale, non-seulement l'idée de l'état à venir n'est pas de nature à prévenir le meurtre volontaire de soi-même ; mais elle peut y exciter, et donner une sorte d'intérêt et de charme à cette action. On conçoit qu'un homme, fortement convaincu de l'immortalité de l'ame, et du bonheur qui l'attend dans une autre économie, peut être pressé d'y arriver.

On dira peut-être que, comme il faut

que la chenille reste un temps déterminé dans l'état de chrysalide, pour que le papillon sorte brillant du tombeau, il faut aussi que l'ame soit liée un temps déterminé au corps, pour qu'elle puisse revêtir d'autres organes, et avancer sur l'échelle de la perfection et du bonheur. La nature indique-t-elle ce moment, et le suicide trouble-t-il sa marche? Il ne paroît pas qu'il y ait un moment pareil; car on meurt à tout âge. D'ailleurs, l'homme qui se dévoue à la mort par patriotisme, ou par amour pour la vérité, accélère le moment du départ comme le suicide. Enfin, dans le système religieux, si le suicide n'est pas un crime, ce qui n'entraîne pas des suites funestes dans un cas, ne sauroit en entraîner dans un autre. Ce n'est donc pas par ce raisonnement qu'on peut prouver que le suicide est immoral.

On a cru décider la question en examinant le principe qui détermine au sui-

cide. Les uns n'y ont vu que l'effet de la lâcheté et d'une foiblesse honteuse de caractère ; ils l'ont condamné : les autres y ont vu une preuve de courage, et même d'héroïsme ; et ils l'ont approuvé, et même admiré. On pourroit demander à ceux qui emploient cette manière de raisonner ; si c'est par les qualités qu'une action suppose dans l'âme, qu'on doit juger de sa bonté intrinsèque? Le principe des actions décide du mérite de la personne ; mais il ne décide pas encore du mérite des actions. De plus, dans leur généralité, les deux points de vue du suicide, que nous avons énoncés plus haut, sont également faux : on se tue par force d'âme et par foiblesse, par courage et par lâcheté ; il est des malheurs dans lesquels on s'ôte la vie par crainte de la douleur, et dans ces mêmes malheurs, la crainte de la douleur empêchera d'autrès hommes de s'ôter la vie : la même foiblesse de caractère produira deux effets directement opposés.

Dans les deux cas, c'est l'instinct qui règne, et qui triomphe. Dans le premier, l'instinct qui fait craindre la douleur, l'emporte sur celui qui attache à la vie; dans le second, la crainte de la mort l'emporte sur celle de la douleur.

Le suicide est toujours une imprudence, a dit Engel, dans un morceau ingénieux du Philosophe du monde; c'est une démarche sur laquelle on ne peut revenir, et l'homme sage ne doit jamais s'en permettre de ce genre. Au fond, ce point de vue est étranger à la question que nous traitons; car une imprudence n'a rien de commun avec une immoralité : une imprudence, quelque grande qu'elle soit, n'est jamais qu'un tort ou un malheur, et n'a rien qui ressemble à un délit, ni même à une faute; c'est un défaut de l'esprit, et non un vice de la volonté; elle suppose un faux calcul, et non de mauvais principes, bien moins encore une absence totale de principes.

Or souvent les âmes les plus pures, les plus fortes, les plus généreuses, sont celles qui calculent le plus mal, surtout quand il s'agit de leur intérêt personnel. D'ailleurs on pourroit demander, en admettant que l'imprudence soit le seul titre de réprobation du suicide, s'il est facile de prouver qu'il soit une imprudence? Que d'actions dans la vie sur lesquelles on ne peut revenir sans crime, ou sans un miracle de circonstances! Tous les correctifs qu'on pourroit y apporter, sont au-dessus de nos forces, ou contre notre devoir. Sans doute, des incidens imprévus peuvent tellement changer la situation d'un homme, d'un moment à l'autre, qu'il ne se tueroit pas, s'il pouvoit les prévoir; mais dans toutes les circonstances où il est question de prendre le parti le plus avantageux, on se décide sur la vraisemblance; car qui peut embrasser toute la chaîne des suites des actions humaines, combiner toutes les chances, prévoir tous les futurs con-

tingens, et par conséquent obtenir la certitude? Enfin, comme la prudence est purement relative, il est presque impossible de juger sous ce rapport les actions des autres : il faudroit connoître à fond leur manière de sentir et de voir, leur existence individuelle, leur but et leur moyen, ce qu'ils désiroient et ce qu'ils craignoient le plus, l'objet de leurs vœux et la mesure de leurs forces. Chaque homme peut se juger mal lui-même et sa situation, et commettre une haute imprudence dans le moment où il s'applaudit le plus de sa prudence; mais d'autres le jugeront plus mal encore. La prudence ne donne pas des règles générales et constantes. Comme la prudence ne consiste que dans le rapport des moyens à un but quelconque, que ce but dépend des idées qu'on se forme du bien-être, et qu'il n'y a rien de plus vague que ces idées et qu'elles varient d'individu à individu, tous les partis sont tour-à-tour prudens et imprudens.

Rien ne prouve mieux qu'il faut, à la liberté de l'homme, un autre guide que la prudence. Sa volonté, inconstante et mobile, consumeroit ses forces et sa vie toute entière dans de vaines agitations, sans les idées fixes et invariables de la moralité.

Nous avons vu quelles sont les maximes, ou les principes, qui ne condamnent pas le suicide ; mais son arrêt est contenu dans l'existence même des lois morales, et dans l'ensemble des idées qui constituent la perfection de la nature humaine. Dès qu'il y a des devoirs stricts et absolus pour l'homme, il est impossible qu'une action, par laquelle l'homme se soustrait à tous ses devoirs, soit une action légitime. Si l'homme, essentiellement perfectible, doit, par un perfectionnement graduel et continu, tendre à l'idéal de la perfection, et travailler sans relâche au développement harmonique de toutes ses facultés, l'ac-

tion qui fait cesser brusquement toute espèce de travail de ce genre, comme si ce but étoit atteint, ou que ce but n'existât point, est décidément une action mauvaise.

A la vérité le suicide n'est pas une injustice positive. Avant toute espèce de relations volontaires, hors de l'existence de la société, cette action ne blesse pas les droits des autres personnes morales. Un homme ne pouvant jamais, dans le sens strict du mot, appartenir à un autre homme, parce que les choses seules peuvent devenir des propriétés, chacun dispose de sa propriété, en disposant de sa vie.

Mais ce point de vue juridique est un point de vue étroit, resserré, qui ne nous offre pas la nature humaine dans toute sa dignité et son étendue : s'il n'est pas étranger à la moralité, il est bien loin d'épuiser la moralité.

Dans ses rapports avec les autres hommes, et en général avec la société des êtres intelligens et libres, la perfection de l'homme consiste à s'oublier lui-même, à sauver sa personne intellectuelle et morale, en anéantissant, ou du moins en effaçant sa personne physique, à se juger relativement au tout, bien loin de juger le tout relativement à lui, à ne demander de bien-être que ce qu'il en faut pour conserver la vie, à ne voir dans la vie elle-même qu'un moyen d'activité, et dans l'activité que la manifestation de la partie divine de son être, et son amour pur et désintéressé pour le magnifique tout dont il fait partie. Dans ses rapports avec la nature, la perfection de l'homme consiste à ne lui laisser sur sa personne que le moins d'empire possible, à prévenir son action, à la corriger, et surtout à la supporter. Le calme et le courage d'une résignation réfléchie, changent la nécessité elle-même en liberté; et l'homme peut déployer une grande

force de patience, lors même qu'il ne peut plus déployer une grande force d'action.

Ainsi, les deux élémens principaux de la perfection, les deux principes générateurs de la moralité, les deux vertus cardinales, c'est l'amour actif, pur, désintéressé, constant, universel, pour la grande société des êtres, et la force qui triomphe, lutte, résiste, qui jamais ne succombe sous la nature, ou du moins, qui n'abandonne jamais le combat.

Il est clair que le suicide est infidèle à cet amour, comme il est étranger à cette force. Il est incompatible avec ces principes, et par conséquent ces principes prononcent son arrêt; c'est un acte d'égoïsme, et un acte de foiblesse et de lâcheté. Il n'y a point de situation dans la vie humaine où l'on puisse légitimement renier la société; car il n'y en a point où l'on ne puisse, et ne doive vivre

en elle et pour elle. Échapper à des malheurs domestiques, et se soustraire par le suicide aux relations particulières de la nature et de la société, parce qu'elles sont devenues cruelles et pénibles, c'est fuir en abandonnant sa famille, dans une forêt obscure, épaisse, hérissée de dangers, au moment où elle cherche votre main, et où elle aimeroit mieux souffrir avec vous que de se sauver sans vous; c'est se jeter à la mer pour gagner le rivage, ou aller à fond de crainte de ne pouvoir faire aborder la barque qui porte les objets auxquels vous vous devez. Cette conduite est jugée; et quand il n'existeroit, pour un homme, aucune relation particulière, et que, dans ce sens, il seroit seul dans le monde, il seroit toujours membre de la grande famille, et on pourroit toujours lui appliquer le beau mot d'Édouard Bomston à Saint-Preux, dans la nouvelle Héloïse: « Tu veux te tuer, va voir auparavant s'il y a encore une bonne, ou belle ac-

tion à faire; s'il n'y en a plus, alors exécute ton dessein ! »

On doit encore pousser cette idée plus loin, et dire que, dans le cas où l'amour du beau et du bon seroit stérile ou impuissant, où, faute de forces ou bien par le défaut des circonstances, on ne pourroit plus être utile aux autres, il faudroit encore supporter la vie pour exercer, développer, déployer sa force intellectuelle et morale, et prouver, par un grand exemple, qu'il y a quelque chose dans l'homme de différent de la nature, et au-dessus d'elle, qui ne peut toujours triompher de l'ennemi; mais que l'ennemi ne contraindra jamais à une lâche désertion, ou à une fuite honteuse. Le cri général de l'humanité dépose en faveur de la vérité de ces principes. On plaint l'homme que la force de la souffrance, ou l'empire du malheur, fait quitter la vie; car les malheureux ont un caractère sacré qui leur donne des droits à la

pitié; et dans l'infortuné qui s'ôte la vie, nous avons la mesure du malheur des hommes. Mais on estime, et l'on admire celui qui lutte avec la douleur, et résiste au mal par le courage de la patience; car, dans ce héros, nous avons la mesure de la grandeur de l'homme. Rien de plus sublime que de supporter la vie dans une de ces époques où aucun objet ne vous intéresse plus, où une maladie cruelle et incurable vous dévore lentement, où des revers attaquent l'âme dans ses jouissances les plus intimes; parce qu'on se dit, qu'il faut plus de force pour vivre que pour mourir, et que, sous la main de fer du malheur, et au milieu des déchiremens du corps et de l'âme, on travaille à la perfection de son âme, comme un artiste s'intéresse à son ouvrage, s'en occupe dans les circonstances les plus contraires, et se console de toutes les peines d'une vie évanouissante, en donnant des traits durables et finis à des idées immortelles.

Tout en convenant de la vérité de ces principes, il est ordinaire de solliciter des exceptions pour des cas extraordinaires. On imagine des situations cruelles, affreuses, désespérantes; on entasse, sur un point de l'espace et de la durée, les peines et les malheurs qui se rencontrent isolément projetés sur un plus grand espace; et l'on veut, dans ces circonstances, et pour ces circonstances seules, composer avec les principes. Seroit-il nécessaire de remarquer que, dans ces circonstances mêmes, l'un et l'autre de ces principes, que nous avons établis, seroient encore de nature à trouver leur application? D'ailleurs ici, ou bien aucune situation ne peut faire exception à la règle, ou toutes les situations malheureuses y ont des titres et des droits égaux. Car le malheur consiste dans le sentiment; sa force ne peut être évaluée par l'objet qui le cause, mais par l'impression qu'il fait sur l'âme; cette impression dépend du caractère de l'individu qui la

reçoit : chacun est donc juge, et seul juge, de la vivacité et de la nature de ses peines; chacun a le même droit de déclarer les siennes plus insupportables que toutes les autres; le privilége de s'affranchir de la vie que l'un réclamera pour la pierre, l'autre le demandera pour un mal de tête continuel; l'amour-propre humilié, l'honneur offensé, la pauvreté, seront, pour des esprits étroits et des âmes petites et vaines, des motifs de suicide aussi valables que l'étoient, pour l'âme de Caton, la mort de la liberté de Rome et l'établissement de la tyrannie.

En suivant le suicide à travers les siècles dans l'histoire des nations, on feroit sur le gouvernement, l'état de la société civile, les mœurs, le genre de vie, les idées dominantes, et le caractère des peuples, des remarques qui, avec beaucoup d'intérêt, pourroient avoir quelque utilité. Le nombre des suicides, leurs causes, leurs effets, seroient autant de

symptômes de la santé, ou des maladies morales des nations, et serviroient à caractériser les différens siècles.

Voici quelques aperçus dans cette riche matière, sur les causes des suicides dans les temps anciens et modernes.

Quand un sang épuisé, circule péniblement dans les veines et dérange les fonctions des organes, il enfante le dégoût de l'existence, et produit une certaine difficulté de vivre, dont on se tire par le suicide. Ce dérangement physique exerce une influence funeste sur les facultés intellectuelles et morales; les idées circulent avec autant de lenteur que le sang; tout s'obscurcit, tout se décolore; le nuage qui couvre l'âme, et qui pèse sur elle, passe et se répand de là sur tous les objets; la vie paroît un fardeau insupportable qu'on s'empresse à secouer et qu'on jette loin de soi : en le faisant, on cède à une espèce de nécessité physique ; c'est aux

médecins, et non pas aux moralistes, à juger, comme à traiter, les infortunés de ce genre; leur suicide sort de la classe des actions, et rentre dans celle des effets de la nature. Cette maladie, commune aujourd'hui en Europe, et surtout en Angleterre où on lui a donné un nom particulier, étoit inconnue aux anciens. Les exercices corporels, qui remplissoient leur jeunesse, et occupoient une grande place dans toutes les saisons de leur vie, donnoient au corps, de la force; aux organes, du ressort; aux membres, de la souplesse : une vie active, pleine de mouvement, passée en grande partie en plein air, les privoit de ce genre de suicides, auxquels l'éducation domestique, les travaux sédentaires, plus encore que les passions et que la nature des alimens, préparent, conduisent, et entraînent tant d'hommes, dans le monde moderne.

Les horreurs de la misère qui, dans

les grands états de l'Europe, et surtout dans les capitales, enfantent tant de suicides, parmi les classes inférieures, sont un des tristes fruits de la marche que la civilisation a prise chez nous. Indépendamment de toutes les causes qui, de tout temps, ont produit l'inégalité des fortunes, il en est une particulière à l'Europe moderne; et c'est la plus active de toutes. Les gouvernemens ont encouragé la multiplication des hommes, comme on encourage la multiplication du bétail, dans certains pays, pour augmenter sa richesse. Au lieu de laisser à la population son cours naturel, qui tend toujours à la mettre de niveau avec la masse des productions qui servent aux besoins de l'homme, on a employé toutes sortes de moyens artificiels et factices, afin d'accroître la population : il est résulté de là que la concurrence des consommateurs a fait hausser le prix des denrées, et l'a porté à une très-grande hauteur; et que la concurrence des bras

a fait baisser le prix de la main-d'œuvre, ou du moins l'a empêché de se mettre de niveau avec le prix des denrées. L'effet naturel de cet état de choses forcé, est l'existence pénible, cruelle, précaire, d'une multitude d'hommes qui, ne pouvant trouver du travail, ou ne gagnant pas, par un travail soutenu, de quoi vivre avec sûreté, rendent à la nature, dans un accès de désespoir et de fureur, cette existence que la société a produite, et que la société ne leur donne pas les moyens de soutenir. Dans les états anciens, dans la Grèce et à Rome, cette cause n'existant pas, l'effet n'existoit pas non plus; on ne regardoit pas l'accroissement de la population, comme le but des gouvernemens; on l'abandonnoit à elle-même, et les lois de la nature servoient mieux la société que ses propres lois: l'établissement des colonies, et l'esclavage, empêchoient une partie de l'espèce humaine de tomber dans une destitution totale. Sous le point de vue moral,

l'esclavage est sans doute un remède pire que le mal, et tue la liberté pour sauver l'existence physique ; l'esclavage lui-même, étant un état contre nature, peut et doit amener des suicides. Au défaut d'autres moyens, les Nègres avalent leur langue pour se débarrasser de la vie ; mais chez les Romains, et surtout chez les Grecs, l'esclave étoit, dans la règle, beaucoup mieux traité que les Nègres ne le sont dans les colonies européennes.

Entre toutes les passions qui, concentrant l'homme dans un seul objet dont il désire à l'excès la possession exclusive, que les anciens connoissoient comme nous, et qui toutes, quand l'objet de leurs désirs vient à leur manquer, dépouillant la vie de tout son charme, en amènent le sacrifice volontaire, -- deux passions qui de nos jours enfantent beaucoup de suicides, avoient chez les anciens moins d'empire et moins d'activité ; c'est l'amour, et ce que nous appelons l'hon-

neur. En associant aux femmes, et aux impressions qu'elles font sur les sens, une foule d'idées accessoires, qui déguisent, couvrent, relèvent, ou embellissent le désir, l'imagination et le sentiment ont donné de la moralité à la passion de l'amour; mais en rendant ses plaisirs plus délicats, plus purs, plus variés, ils ont multiplié, et acéré ses peines; et le côté moral de l'amour en a amené les chagrins, les amertumes, les fureurs, qui souvent ont conduit au suicide dans les temps modernes. Au contraire, dans les anciens, le plus souvent l'amour n'étoit qu'un besoin physique, ou le désir de la jouissance; il s'éteignoit satisfait, ou se consoloit facilement de ses mécomptes. Quant à l'honneur, les anciens connoissoient autant, et peut-être mieux que nous, le véritable honneur, qui consiste à conserver sa dignité, son estime, et celle des autres. Mais l'honneur, esclave de l'opinion, est né avec cette opinion même, il s'est développé avec elle; or

qui ne sait que les formes de la société ont prodigieusement accru, chez nous, l'empire de l'opinion? Et combien de victimes de l'opinion ne se sont pas punies elles-mêmes de leur erreur, ou ont préféré de se sacrifier sur les autels de leur idole, plutôt que de la sacrifier elle-même!

Une observation frappante, que suggère l'étude du monde ancien, c'est que le suicide a été très-rare chez les Grecs, et que chez les Romains, depuis le règne d'Auguste, rien n'étoit plus commun que ce genre de mort. Je crois trouver la raison de ce phénomène dans le caractère des deux peuples; et dans le genre de leur développement. Le Grec savoit mépriser la mort, et sacrifier sa vie, quand la gloire, la patrie, la liberté la lui demandoient; mais hors de là, il savoit trop bien jouir de la vie pour en être dégoûté, et pour s'en débarrasser par lassitude. Aucun peuple n'a mieux connu cette santé de l'âme qui résulte de l'exercice de toutes

les facultés, se limitant l'une l'autre, et produisant ainsi un bel équilibre ; ses forces, toutes cultivées, offroient une savante harmonie, et cette harmonie répandoit de la variété, de la richesse, de l'intérêt, de la beauté sur la vie intérieure, sur la nature inanimée, sur les formes sociales. Se partageant entre tous ces objets, le Grec étoit étranger à ce que nous appelons l'uniformité et la monotonie de l'existence. Les Romains, au contraire, n'ont jamais développé que celles de leurs facultés qui étoient nécessaires pour les succès de la guerre, ou ceux du gouvernement. Quand la liberté et la chose publique n'existèrent plus, ils ne surent pas se consoler de la servitude comme les Grecs ; et les âmes d'élite, parmi eux, ne pouvant se concentrer, ni s'ensevelir toutes vivantes dans les jouissances sensuelles, se réfugièrent dans le mépris de la vie. Le Grec étoit vif, gai, susceptible de toutes les impressions, ouvert à tous les objets, et

par conséquent inconstant et mobile : le Romain étoit lent et grave, sérieux et réfléchi, et cependant ardent et profond dans ses affections ; le Grec glissoit sur la vie, et les peines de la vie effleuroient à peine la surface de son âme : le Romain s'emparoit de la vie, la pénétroit dans tous les sens ; et s'il n'y trouvoit pas ce qu'il falloit, il ne pouvoit oublier ses cruels mécomptes qu'en effaçant la vie toute entière comme une erreur de calcul. La passion dominante des Grecs étoit la vanité ; celle des Romains, l'orgueil ; les vertus même des deux peuples se ressentent du voisinage de ces vices : or la vanité est plus accommodante que l'orgueil ; la vanité caresse les circonstances, comme elle flatte le maître qu'elle sert ; l'orgueil brise les circonstances, ou se détruit lui-même ; il détrône le tyran qui veut l'opprimer, ou s'immole à ses pieds. Ce n'est donc pas la philosophie de Zénon qui a donné ce caractère aux Romains ; cette philosophie, née dans la Grèce, n'y avoit

produit qu'une abondante recette de spéculations : c'est le caractère des Romains qui, cédant à des affinités secrètes et puissantes, leur a fait préférer la philosophie de Zénon à toutes les autres. Pour des âmes de leur trempe, il étoit heureux que le Ciel, en chargeant un des bassins qui portoient leurs destinées, de tous les crimes, de tous les malheurs, eût placé dans l'autre, comme contrepoids et correctif, la doctrine du Portique. Ne pouvant plus vivre avec honneur et avec gloire, les Romains saisissoient avec joie les armes que leur offroit le Portique, pour mourir avec courage.

En comparant l'histoire de l'Europe avec celle des états de l'Asie, où le despotisme paroît indigène, on est étonné de voir que le suicide ait été fréquent dans les pays libres, où la vie est plus douce et l'existence plus assurée, et qu'il soit si rare chez les Orientaux, toujours menacés du glaive ou du cordon fatal,

On ne peut expliquer ce fait que par le courage passif des Asiatiques, qui tient à leur apathie ; et cette apathie elle-même est le fruit de la croyance au destin.

Il y a une grande différence entre le destin des Orientaux, surtout depuis que Mahomet a fait d'une doctrine, généralement répandue avant lui, un article de foi, et le polythéisme grec. Il y a autant de différence entr'eux, qu'entre le despotisme et la liberté républicaine. Le Grec lutte contre le destin, et tout en succombant sous sa force, il fait preuve de liberté : le Mahométan se résigne en aveugle avant l'événement, comme après l'événement; lors même qu'il agit, il agit en homme à qui l'action ne servira de rien. Le premier murmure contre ce pouvoir, et le supporte avec impatience; le second s'en félicite, parce qu'il dispense de l'activité. Les Grecs plaçoient la force aveugle, dans le destin; et la pensée qui lui résiste, et qui le combat,

dans l'homme : chez les Mahométans, la force aveugle est dans l'homme ; cette force n'est qu'une force passive, et la pensée est dans le destin.

La différence qui se trouve entre l'existence politique des deux peuples, explique la différence de ces deux manières de voir le destin. Dans les constitutions de la Grèce, l'homme étoit tout; la force physique et arbitraire n'étoit rien : la volonté de tous faisoit la loi, et lui prêtoit en quelque sorte un corps et des traits ; la volonté d'un seul ne signifioit rien. Dans les états de l'Orient, l'homme n'est rien ; la force physique est tout : le peuple n'a pas de volonté ; un seul, absolu, invisible, inexorable, décide de tout ; les fortunes y sont aussi rapides, brillantes, inattendues, que les disgraces ; on ne doit rien à soi-même, on doit tout au hasard; on peut tout craindre, et tout espérer ; ou plutôt, comme on ne peut rien, ni pour réaliser les espérances ni

pour dissiper les craintes, on doit se reposer dans l'indifférence.

Le destin, chez les Orientaux, est l'idéal du despote; et le despote est un instrument du destin. Le glaive que le dernier promène toujours au-dessus de ses sujets, n'est qu'un emblème du glaive redoutable et invisible que le premier promène sur toutes les têtes.

Aussi l'idée de la fatalité répand-elle, dans le monde moral des Orientaux, cette espèce d'immobilité, de calme uniforme, de silence profond, qui règne sous leur ciel, dans les vastes plaines de l'Arabie et de la Syrie. Ce repos seroit le repos du désespoir, si l'homme n'y étoit accoutumé dès son enfance; mais l'habitude de ce repos parfait, et de cet abandon total, donne quelquefois une teinte de majesté à leurs âmes d'élite: ils attendent le coup fatal sans impatience et sans crainte, le reçoivent sans émotion, et ne se le donnent pas à eux-mêmes.

ESSAI

SUR LE CARACTÈRE DU XVIII.[e] SIÈCLE RELATIVEMENT AU TON GÉNÉRAL, A LA RELIGION ET A L'INFLUENCE DES GENS DE LETTRES.

La distinction des siècles a toujours quelque chose d'arbitraire comme la division par siècles. Il ne faut pas croire qu'au moment où un siècle commence, et jusqu'au moment où il expire, l'esprit et le ton général y prennent un caractère particulier. Mais il est certain que l'esprit et le ton général changent de caractère, quand on embrasse une longue période dans l'histoire de l'espèce humaine.

Entre les siècles, qui ont eu une physionomie marquée, originale, tranchante avec celle de leurs devanciers, il n'y en

a aucun que l'on puisse comparer avec le dix-huitième siècle, et il ne ressemble à aucun de ceux qui l'ont précédé.

On a dit de lui beaucoup de bien et beaucoup de mal ; il a eu ses panégyristes et ses détracteurs ; l'enthousiasme et la haine ont également exagéré ses traits ; l'enthousiasme a long-temps eu le dessus, et l'on a été presque unanime à soutenir qu'en fait de culture et de lumières, il l'emportoit sur tous les autres ; la haine a pris la place de l'enthousiasme, aujourd'hui les fruits amers et empoisonnés que ce siècle a produits, les crimes et les malheurs qui ont signalé ses dernières années, et dont il a légué au nôtre l'effrayante moisson, peuvent facilement rendre injuste envers lui ; l'histoire doit être impartiale et parler de ses bienfaits comme de ses erreurs.

Si l'on entend par culture, comme on le doit, le perfectionnement harmonique

de toutes les forces et de toutes les facultés de l'homme, se développant les unes relativement aux autres, dans des proportions exactes et dans une dépendance réciproque, on trouvera que cette harmonie n'a pas plus existé dans le dix-huitième siècle que dans les siècles précédens. Certaines facultés y acquirent un haut degré d'énergie, mais ce fut aux dépens des autres.

L'analyse des idées a été poussée très-loin dans le dix-huitième siècle; le besoin de se rendre à soi-même raison de tout, le talent de lier, d'expliquer, de comprendre les faits et les idées, se sont multipliés; l'esprit philosophique a pris naissance partout et s'est prodigieusement répandu. L'entendement y a gagné en clarté, le jugement en précision. Plus que jamais la raison a tâché de ramener tous les phénomènes à des lois générales et de donner à toutes nos connoissances le plus d'unité possible, en remontant

aux principes générateurs de toutes les sciences. La mémoire, l'imagination, la sensibilité ont été négligées; l'érudition est devenue plus rare; les affections profondes, les sentimens passionnés ont été moins communs. On a mieux réussi à décomposer les objets de la nature et de l'art qu'à enfanter des combinaisons neuves, hardies, heureuses. A mesure que les idées claires et distinctes ont pris le dessus, l'imagination et la sensibilité, qui se nourrissent d'idées confuses, ont dû perdre nécessairement.

Il y a plus, on a fait tout pour l'entendement et rien pour la volonté. L'instruction a pris la place de l'éducation, ou plutôt on a fait consister l'éducation dans l'instruction, et cette dernière a paru constituer l'autre toute entière. Cette grande erreur devoit amener la dégradation, ou du moins l'affoiblissement des caractères, dont la force dépend des habitudes beaucoup plus que des lumières,

des exemples bien plus que des leçons, de l'action des principes et non du nombre des idées. Le relâchement des liens de famille auxquels tient l'empire des exemples domestiques, la passion des sociétés et des cercles qui empêche les habitudes de naître ou de se fortifier, l'oubli de la religion et le mépris du culte, les rafinemens du luxe et les progrès des arts mécaniques eux-mêmes, tout tendoit déjà à détremper les caractères, et à priver la volonté de son ressort. L'égarement qui fit confondre l'éducation avec l'instruction, acheva ce funeste ouvrage. Cet égarement a tenu en grande partie à la fausse doctrine de la dépendance absolue où la volonté se trouvoit de l'entendement. Du moment où l'on s'imagina que les idées étoient les vrais, les seuls leviers de la volonté, on ne fit rien directement pour elle, et l'on regarda son perfectionnement comme la conséquence naturelle et nécessaire des soins qu'on donneroit à la culture de l'esprit et de la raison.

La volonté manqua essentiellement de force, d'énergie, de persévérance, d'audace et d'activité. Ce vice radical s'annonça dans toutes les actions. La fermeté qui supporte, le courage qui entreprend, la constance qui achève, l'activité qui se multiplie, devinrent de véritables phénomènes. On eut des vertus douces, de l'humanité, de la bienfaisance, de la tolérance; on eut moins les vertus mâles et fières.

La culture de l'homme n'a donc pas été plus harmonique que dans les époques antérieures. Mais si elle n'a pas gagné sous tous les rapports en intensité, on ne sauroit nier qu'elle n'ait gagné considérablement en étendue et en surface.

Jamais il n'y a eu un aussi grand nombre de peuples, où les arts et les sciences fussent cultivés avec plaisir et avec succès, où les moyens de connoissances et de lumières existassent comme

ils existent aujourd'hui. Dans l'antiquité, il n'y a presque jamais eu qu'une nation à-la-fois qui marquât dans la carrière des sciences et des lettres. Dans le quinzième siècle, les Italiens, dans le seizième, les Espagnols, dans le dix-septième, les Français, furent au premier rang sur l'échelle du développement, et les autres peuples étoient à une si grande distance d'eux, qu'on peut presque dire qu'ils ne pouvoient pas même leur être comparés. Dans le dix-huitième siècle, non-seulement les nations qui s'étoient fait un nom illustre dans les sciences et dans les arts, le soutinrent et même l'étendirent, non-seulement celles qui jouissoient d'une gloire justement acquise et qui ne l'augmentèrent pas, lui conservèrent du moins sa fraîcheur; mais celles qui avoient été jusqu'alors passives et obscures, sortirent de leur obscurité et parurent avec éclat. A aucune époque, il n'y eut en Europe une aussi grande masse d'hommes instruits qui s'intéres-

sent au progrès des sciences, assez éclairés pour désirer de nouvelles lumières, d'hommes jaloux de goûter et de multiplier les plaisirs de l'esprit et de l'imagination, d'hommes préférant l'éclat que donnent les talens et les connoissances, à tous les genres d'éclat.

Dans tous les rangs et dans toutes les conditions, on vit les effets de l'inoculation de la pensée. Il y eut un mouvement sensible dans tous les états, une fermentation générale d'idées. Partout on rencontra des individus qui, secouant le joug de l'autorité, demandoient à leur propre raison ce qu'ils devoient croire. Les classes inférieures du peuple furent familiarisées avec la lecture et l'écriture, les deux grands véhicules de l'instruction. Les élémens des sciences de faits et de la science du calcul furent mis à la portée de tous les esprits. Il résulta de là des changemens décisifs dans les rapports des différentes classes de l'état, et

surtout dans ceux des gouvernans et des gouvernés, des souverains et des peuples.

La puissance de l'opinion prit naissance, se développa rapidement, et acquit un ascendant prodigieux. Tout le monde se crut en état de juger et jugea en effet les personnes et les choses, les principes et les mœurs. Chacun se crut éclairé et capable de juger les questions les plus difficiles et les plus délicates. Les prétentions devinrent excessives, et les connoissances restèrent bornées. L'art de gouverner les hommes rencontra de nouvelles difficultés. Les monarques les plus absolus trouvèrent dans l'opinion un contre-poids ou un régulateur, un ami utile ou un ennemi dangereux. Il fallut diriger ce levier directement ou indirectement. Les uns caressèrent cette nouvelle puissance, d'autres la corrompirent par l'espérance ou par la crainte; d'autres encore la maîtrisèrent en l'éclairant; tous la redoutèrent. Les plus sages

furent ceux qui soumirent l'opinion à la raison et non la raison à l'opinion, ceux qui furent assez purs et assez forts de caractère pour juger ce qu'elle devoit être, ce qu'elle devient tôt ou tard, et qui prirent ces idées comme idées directrices de leur conduite. La plupart des gouvernemens devinrent timides, irrésolus, vacillans; ils consultèrent l'opinion du jour, et non celle des siècles; ils virent dans celle des grandes villes l'écho de celle de la nation; ils cédèrent à l'opinion bruyante des cercles, et ne surent pas deviner l'opinion paisible et silencieuse des sages. Les princes furent plus jaloux de raisonner avec le peuple sur les lois, que de donner sans préambule des lois approuvées par la raison, et maintenues par une volonté énergique. Les grands, plus avides de la réputation d'hommes éclairés que des distinctions de la naissance, devinrent les courtisans flatteurs des classes inférieures. Le peuple, au lieu de leur en savoir gré, se

plaignit de ce que tout n'étoit pas encore de niveau, fut plus sensible à ce qu'on lui refusoit encore qu'à ce qu'il avoit déjà obtenu, et parut révolté de ce qu'il y avoit des hommes qui fussent obligés de descendre pour arriver jusqu'à lui. Les classes laborieuses et productives, ayant quelques idées, et quelques demi-connoissances, s'accoutumèrent à vouloir juger les lois, avant de leur obéir. Chacun contrôla le jeu de la machine du gouvernement d'après l'intérêt de sa classe, de sa condition, de son état; l'égoïsme prononça sur l'intérêt général, et de belles phrases, ayant un faux air de principes, servoient de masque à l'égoïsme.

La puissance de l'opinion créa la puissance des écrivains, à qui elle devoit une partie de sa force, et à qui elle rendit avec usure les services dont elle leur étoit redevable. Les écrivains se regardoient modestement comme les créateurs, ou du moins comme les représentans de l'o-

pinion publique. Souvent ils n'en étoient que les échos équivoques, ou les corrupteurs habiles ; mais il est incontestable qu'ils se firent craindre, et que leurs rapports avec les autres classes de la société, et surtout avec les grands, changèrent tout-à-fait de nature. Ce fut la France qui, à cet égard comme à tant d'autres, donna le ton et l'exemple ; les autres pays le suivirent lentement, de loin, mais ils le suivirent tous.

Les écrivains distingués du dix-huitième siècle vivoient déjà familièrement avec les grands seigneurs. L'exemple de Louis XIV avoit été imité et avoit eu force de loi. Mais les grands seigneurs ne courtisoient pas encore les gens de lettres, et les gens de lettres ne s'élevant pas encore, dans le délire de leurs prétentions au-dessus de toutes les autres classes, ne vouloient pas gouverner l'état et n'employoient pas leur crédit à devenir une puissance publique. Ils auroient

risqué qu'on eût dit d'eux ce que Louis XIV dit de Racine, lorsqu'il eut écrit un mémoire sur l'état intérieur de la France: « Parce qu'il est poète, croit-il aussi qu'il » soit homme d'état ? »

Dans le dix-huitième siècle, la noblesse française, corrompue par le système de Law, et préférant l'argent à l'honneur, rechercha les financiers et s'allia avec eux. Les uns le firent, parce qu'ils avoient joué leurs richesses, et qu'ils étoient ruinés; les autres, parce qu'ils vouloient s'enrichir davantage. Ce fut là proprement ce qui rapprocha les états et finit par les confondre. Ce fut dans la maison des financiers que les grands seigneurs apprirent à voir familièrement les gens de lettres, et non pas seulement les héros de cette classe, mais la classe inférieure, toujours plus orgueilleuse et plus vaine à raison de sa médiocrité même. Dans ces maisons, les grands n'appeloient pas les gens de lettres à eux,

mais ils alloient les trouver, ce qui devoit amener une grande différence dans leurs rapports réciproques.

Le système de Law contribua encore d'une autre manière à changer ces rapports; il dirigea l'attention des écrivains sur des matières qui n'avoient exercé jusque là ni leur pensée, ni leur plume. Ces matières étoient d'un intérêt général; elles promettoient beaucoup de lecteurs; elles en donnèrent. Les libraires, qui vouloient gagner de l'argent, invitèrent les auteurs à traiter ces sujets de préférence; les auteurs qui désiroient des succès brillans inclinoient d'eux-mêmes à s'occuper d'objets de ce genre.

Les succès étoient plus faciles à obtenir dans cette carrière, parce qu'on avoit à faire à un public beaucoup plus nombreux; il y avoit moins de juges à craindre, précisément parce qu'il y en avoit davantage. En traitant les objets

de législation et d'économie politique, les écrivains avoient encore un autre avantage. Ils établissoient des principes généraux, ils traitoient des matières abstraites, ils rêvoient des théories idéales où l'on ne tenoit aucun compte des localités, des obstacles du passé, des résistances et des frottemens du présent. Les lecteurs étoient enchantés; le public étoit ravi. La réalité paroissoit dans un jour bien défavorable à côté de ces brillantes théories.

Quand l'administration, dans les différens états de l'Europe, seroit beaucoup plus éclairée et plus sage qu'elle ne l'est, elle paroîtroit toujours défectueuse à côté de l'idéal; elle formeroit toujours avec les idées théorétiques, offertes par les écrivains, un contraste frappant. L'opinion publique devoit se déclarer pour eux contre le gouvernement, et ils formèrent bientôt une véritable puissance. Cette puissance, comme toutes les autres,

abusa de ses forces; plus elle en abusoit et plus elle paroissoit redoutable; la terreur qu'elle inspira, fut telle que le gouvernement la ménagea, et mit tout son art à se la concilier. Après avoir vainement essayé de l'intimider et de la comprimer, les ministres et les administrateurs la caressèrent et tentèrent de l'acheter. Les uns payèrent des écrivains accrédités et dangereux pour les faire taire; les autres les payèrent pour les faire parler dans leur sens. Mais les écrivains dont on achetoit le silence, tenoient mal leurs promesses; et les écrivains qui s'engageoient à soutenir l'autorité, étoient ordinairement des écrivains subalternes.

L'opposition devint tellement à la mode, qu'elle parut être le trait distinctif d'un bon citoyen, la preuve d'un esprit supérieur; elle supposoit de l'indépendance, elle donnoit de la dignité, de la considération, de la gloire, tandis que les défenseurs du gouvernement parois-

soient en être les flatteurs gagés, et ne recevoient que de l'or pour prix de leurs complaisances.

Il y avoit des ministres qui flagornoient les écrivains, et les prenoient à leur solde tout en les haïssant dans le fond de l'âme et en condamnant leurs principes. Il y en avoit d'autres qui s'attachoient à eux parce qu'ils partageoient leurs opinions, qu'ils étoient plus jaloux de réputation que de puissance, et vouloient passer pour philosophes.

Depuis ce moment, il y eut en France, et plus tard dans tous les états de l'Europe, un revirement de pouvoir, une véritable révolution dans les rangs que l'opinion publique assigna aux différens ordres de la société, ou aux qualités qui les distinguent. L'esprit, les lumières, les connoissances, surtout une certaine hardiesse d'esprit et une certaine audace de caractère, donnèrent la plus haute

considération. La naissance, la fortune, l'autorité, descendirent de leur hauteur et n'occupèrent plus qu'une place subordonnée. On les rechercha tout autant, mais on les estima moins. Les grands seigneurs devinrent les courtisans des gens de lettres, et tâchèrent de leur dérober, ou furent leur mendier humblement un reflet de leur gloire. Afin de conserver eux-mêmes une sorte de cour, il ne leur restoit autre chose à faire que de se ranger autour de ceux qui attiroient tous les regards du public.

Les ministres et les hommes d'état suivoient l'exemple des courtisans. Bientôt toute la puissance réelle fut entre les mains des gens de lettres; car, ou ils dirigeoient l'action du gouvernement, ou ils l'entravoient; tantôt ils lui dictoient ses opérations, tantôt ils les frappoient de nullité.

Ce fut un grand mal que cette révo-

lution. Le gouvernement ne reposoit plus sur des bases solides ; les habitudes d'obéissance furent ébranlées et rompues, du moment où l'on se mit à raisonner l'obéissance, et où l'on voulut être convaincu de la bonté d'une loi, avant de lui obéir ; les principes de la soumission légale des peuples à leur souverain parurent douteux dès qu'on se mit à les prouver, obscurs, dès qu'on prétendit les expliquer ; et ils perdoient de leur majesté par les efforts que faisoient les sophistes pour leur enlever leur évidence, et par ceux que faisoient les sages pour la mettre dans tout son jour. Au milieu du relâchement des habitudes et des principes, il ne restoit au gouvernement que de donner une haute idée de sa force ; de la doubler par une fermeté inflexible, et d'en inspirer la crainte par une sévère et prompte justice ; mais les gouvernemens eurent tantôt peur et tantôt honte d'employer la force contre ce qu'on appeloit la raison. Timides, incertains, ir-

résolus, vacillans, ils montrèrent plus de circonspection que de prévoyance, reçurent l'impulsion au lieu de la donner, et bien loin d'imposer aux esprits turbulens par une allure ferme, décidée, vigoureuse, ou de leur inspirer de la confiance en eux par lui propre confiance, ils furent hésitatifs, variables, foibles.

Les gens de lettres étoient peu propres à exercer avec succès, pour le bien général, le grand pouvoir que les circonstances leur avoient donné. On peut dire avec vérité qu'ils ne méritoient pas leur haute fortune. Mal placés pour juger, bien plus encore pour diriger les opérations des gouvernemens, ils ne connoissoient, dans la règle, ni les faits, ni les détails, ni les besoins, ni les ressources de l'état, et ressembloient à des architectes qui, sans l'étude et l'examen des localités, voudroient critiquer ou perfectionner et reconstruire un canal donné, Comme ils tiroient leurs forces de l'opi-

nion générale, et qu'elle existe dans la classe moyenne beaucoup plus que dans la classe supérieure, ils flattoient la première en déclamant contre l'autre. Comme ce qui est tranchant et hardi, paroît facilement fort, et que ce qui est fort, paroît vrai aux yeux de la multitude, ils prenoient volontiers la couleur et le ton nécessaires pour faire effet, et égaroient ceux qu'ils devoient éclairer. D'une naissance obscure, ils écrivoient contre la noblesse; pauvres, ils déclamoient contre les richesses et l'inégalité des fortunes; éloignés de la cour, de ses faveurs, de ses regards, de ses plaisirs, ils s'élevoient contre le luxe et l'étiquette qui y régnoient. Lors même qu'ils obtenoient une partie de ces avantages frivoles, ils ne changeoient pas de langage, soit pour ne pas se déshonorer en se contredisant, soit par conviction, soit par goût du paradoxe, soit aussi parce que l'indépendance, la fierté et même l'humeur, peuvent contribuer aux mouvemens de l'éloquence.

Ce déplacement du levier politique, qui avoit passé des mains du gouvernement dans celles des gens de lettres, ne fut pas assez remarqué dans l'origine, parce qu'il s'opéra lentement; et quand on s'en aperçut, il étoit peut-être trop tard pour y remédier. Ce déplacement pouvoit amener une véritable révolution, du moment où les gouvernemens, soit à cause du désordre de leurs finances, soit faute de caractère et de volonté, seroient dans le cas de trahir et d'avouer même leur détresse, et où ils pousseroient l'imprévoyance au point d'offrir aux mécontens, aux avides, aux vaniteux, aux opprimés, à l'exaltation des idées et à l'effervescence des passions, un foyer légal et un point de ralliement. Les prétentions faisoient des progrès rapides. Plus on avoit abaissé ou reculé les barrières qui séparoient les conditions, et plus on avoit donné à l'amour-propre le besoin et le désir de les briser et de les faire disparoître. Le trône devoit perdre de son

éclat et de sa magie, dès que la noblesse perdoit de la sienne. Les grands désenchantoient eux-mêmes les esprits sur leur compte, en intervertissant les rangs dans la société; au lieu de se montrer protecteurs délicats, amateurs éclairés de l'esprit et de la science, ils avoient caressé les gens de lettres en véritables flatteurs, comme des valets timides et pusillanimes qui craignent la colère de leur maître.

Cette révolution dans les rapports des différens états de la société qui assura une prééminence décidée aux gens de lettres, commença en France; mais elle fit le tour de l'Europe. Par sa position géographique, par sa richesse, par le caractère mobile, l'activité inquiète, l'esprit ingénieux et fécond de ses habitans, la France a toujours eu une influence décidée sur la civilisation de l'Europe; et même, depuis la paix d'Utrecht, où elle avoit vu tomber sa prépondérance politique, elle a encore imposé ses opi-

nions aux autres états, lors même qu'elle ne leur a plus dicté des lois. Il y eut des pays où cette révolution se fit plus tard, ou ne se fit que partiellement. En Italie, il n'y avoit pas de point central auquel l'impulsion donnée pût aboutir, et d'où elle pût facilement se propager. D'ailleurs, sous ce beau ciel, au milieu des chefs-d'œuvre de tous les siècles, les arts l'ont toujours emporté sur les sciences, et le besoin des plaisirs de l'imagination a toujours été plus général et plus vif, que celui de la raison et de la pensée. En Espagne, le pouvoir du clergé et l'inquisition empêchoient la classe des gens de lettres de se prononcer et de parler haut. L'Angleterre fut la seule contrée de l'Europe civilisée, où cette révolution qui plaça l'opinion au-dessus des gouvernemens, et mit ce puissant ressort dans la main des gens de lettres, ne se fit pas sentir, ou plutôt ce fut le seul pays, où elle ne pouvoit amener aucun changement violent et brusque. Grâces au bien-

fait de la constitution de l'Angleterre, depuis long-temps le gouvernement y consultoit l'opinion ; elle l'éclairoit, et il l'éclairoit à son tour. Là le gouvernement étoit le modérateur et l'arbitre de l'opinion ; elle avoit un organe légal dans le parlement, et y parloit par la bouche d'hommes intéressés au maintien de l'ordre public, qui connoissoient les idées et les affaires, les théories et les faits.

La révolution qui se fit vers le milieu du dix-huitième siècle dans l'esprit des peuples, dans la marche, le pouvoir et la nature de l'opinion, dans l'autorité et le caractère des gens de lettres, amena la révolution totale et décisive qu'éprouvèrent les idées morales et les principes religieux.

Plusieurs causes avoient sans doute préparé cette funeste métamorphose des peuples. Du moment où il y avoit eu en Europe plusieurs langues également cul-

tivées, plusieurs nations rivalisant de génie et de talens, il y eut aussi plusieurs littératures différentes, plusieurs manières de peindre l'infini des sentimens et des idées, sous des formes finies et brillantes. On vit les systèmes de philosophie se succéder rapidement ; c'étoient autant de points de vue du monde intellectuel, autant d'hypothèses différentes sur les rapports de l'infini et du fini. Le champ des idées s'étendit ; la nature humaine présenta une foule de faces diverses, la raison s'enorgueillit de ses entreprises, et les prit pour des succès ; on se crut à la hauteur du problème de l'Univers, parce qu'on avoit découvert quelques lois de la nature, et les causes de quelques phénomènes. En voyant qu'il y avoit une si grande diversité dans les aperçus, les sentimens, les idées, et que l'uniformité n'existoit que sur un petit nombre de points, on se demanda si des idées consacrées par une longue suite de générations qui les adoptèrent, étoient nécessairement par-

là même des vérités éternelles et des principes immuables. L'autorité des doctrines traditionnelles fut ébranlée et s'affoiblit. On examina toutes les opinions ; ce qui avoit été fixe cessa de l'être; ce qui avoit paru important fut jugé indifférent ; ce qui avoit été long-temps respecté, fut méprisé ou négligé. Il s'établit un choc continuel et un conflit interminable entre les idées, une fermentation active et générale dans les esprits, une mouvance effrayante dans les opinions et les maximes.

On a eu tort d'attribuer cet ébranlement général, qui amena les progrès de l'incrédulité, à la religion protestante, et de dire que, tel devoit être l'effet nécessaire de la liberté, en fait de croyance, substituée à la règle invariable de l'autorité. La liberté, dit-on, devoit produire l'examen de toutes les idées et de toutes les opinions; l'examen, l'application de la méthode analytique à tous les objets; et l'analyse, donner pour dernier

résultat la dissolution de tous les principes et l'évaporation de tous les sentimens. Pendant deux siècles, le protestantisme a régné dans une grande partie de l'Europe, sans avoir aucun de ces funestes effets. La liberté dans les pays protestans, a sans doute provoqué l'examen, l'examen a procédé par la voie de l'analyse; mais l'analyse y a conduit à des faits aussi simples qu'incontestables, à des principes qui avoient toute la certitude et toute l'évidence des axiomes. Il est vrai que le protestantisme a été souvent inconséquent, que les protestans ont substitué long-temps une autorité à une autre, celle de leurs docteurs à celle du pape, que les dogmes comme les rites, et les rites comme les dogmes, furent fixés, et le restèrent pendant un long espace de temps. Il est encore vrai que lorsqu'on abusa du principe générateur du protestantisme, qu'on le porta trop loin dans ses applications et ses développemens, il devint un dissolvant

très-actif. Mais l'état des opinions dans les pays protestans pendant deux siècles, prouva que la tendance du protestantisme pouvoit être combattue avec succès par d'autres causes, et qu'il falloit certaines circonstances pour que cet esprit se montrât dans son activité dévorante.

A la vérité, il avoit paru dès le dix-septième siècle, dans les pays protestans, des ouvrages d'une grande profondeur et d'une plus grande hardiesse. Spinosa en Hollande, Hobbes en Angleterre, ébranloient et renversoient toutes les idées reçues. Ces deux hommes auroient suffi sans doute pour faire une révolution totale dans le monde des idées; mais non-seulement ils n'en ont point fait de pareille, ils n'ont pas même fait de leur temps, la sensation à laquelle ils pouvoient raisonnablement s'attendre. Les esprits n'étoient pas préparés à recevoir des impressions de ce genre; les mœurs, les habitudes, les formes de la société,

n'étoient pas en rapport avec ces idées nouvelles. D'ailleurs, ces ouvrages hardis étoient écrits en latin, les savans seuls pouvoient en prendre connoissance, et ils ne pouvoient pas par conséquent répandre leur influence sur les hommes de toutes les classes. Ce ne fut que lorsque l'incrédulité s'énonça en langue vulgaire, qu'elle devint véritablement dangereuse. En Angleterre sans doute, les Mandeville, les Collins, les Tindals, les Tolands, avoient publié en Anglois leurs doutes contre la religion révélée, et leurs principes erronés de morale ; mais la profondeur de leurs recherches, la gravité de leur ton, le sérieux de leur style et de leur manière, rendoient leurs ouvrages moins pernicieux ; ils montoient l'âme sur le ton de la réflexion et de la pensée, plusieurs d'entre eux respiroient l'amour de la vérité, et l'inspiroient par là même; ils portoient leur correctif avec eux, et leur publication provoqua des traités solides et de savans écrits, qui leur servirent de contre-poids et de contre-poison.

Les progrès de l'incrédulité et de l'irréligion, dans le dix-huitième siècle, ont des racines plus profondes. Le changement des mœurs et de l'esprit général amena l'impiété du cœur, et celle-ci déplaça toutes les idées, affoiblit tous les sentimens, ébranla tous les principes. Les miracles des arts, leurs raffinemens ingénieux, leurs inventions toujours nouvelles, le perfectionnement du travail, à la fois causes et effets, signes et moyens d'une grande richesse nationale, multiplièrent les besoins, enflammèrent les passions, et portèrent la sensualité à son comble. On fut avide de tous les genres de plaisir, et on n'estima les facultés de l'homme qu'à raison de ce qu'elles pouvoient varier et prolonger ses jouissances. Les sens et l'esprit furent sur le trône. Le mécanisme social fut dirigé tout entier sur la production facile, abondante, parfaite, de tous les objets qui peuvent servir à rendre la vie plus agréable. Les sens devinrent délicats, exigeans, impé-

rieux, insatiables. Les procédés des arts et les découvertes des sciences, contribuèrent presque toutes à flatter, à solliciter, à enivrer les sens. Produire et jouir, devint la devise du peuple; acquérir et jouir, celle de tous les officiers publics; imposer, dépenser et jouir, celle de tous les gouvernemens. Les sens furent érigés en juges de tout; les sens furent les objets de toutes les complaisances et de tous les soins. Dès-lors, la sensibilité morale s'affoiblit et s'éteignit. Ce qui étoit matériel, palpable, directement utile à la vie animale et sensuelle, parut seul réel, désirable, précieux. Tout ce qui est intellectuel, moral, et par conséquent invisible, parut chimérique et indifférent. Les objets de la religion appartiennent tous au monde invisible, et sont inaccessibles aux sens. Ses lois parurent trop dures pour la foiblesse humaine; ses jugemens trop redoutables, ses dogmes trop mystérieux et trop obscurs, ses espérances trop éthérées. Du

moment où les mœurs et les habitudes changeant de nature, eurent rendu ce point de vue général, il dut se trouver des écrivains qui allèrent à la rencontre de ces besoins des âmes dégénérées. La morale fut dégradée, et réduite à des leçons de simple prudence; comme le devoir n'est pas toujours un plaisir, on fit du plaisir un devoir; la crainte des jugemens de Dieu, cessa avec la conviction de ces jugemens; la sagesse et l'habileté consistèrent à éviter l'animadversion des jugemens humains; quiconque n'avoit rien à démêler avec la justice, étoit un homme juste, et celui qui éludoit ou se concilioit l'opinion, un homme sans reproche. Le matérialisme fut substitué au spiritualisme, ce qui supposoit deux absurdités: l'une, que l'on sait ce que c'est que la matière; l'autre, que l'on peut expliquer les phénomènes de la pensée par les phénomènes de la matière. Dès-lors, il n'y eut plus rien d'infini dans les espérances; elles reposèrent toutes sur des calculs;

elles portèrent sur l'or, le pouvoir, et le plaisir.

L'égoïsme devint la passion dominante des âmes; cet égoïsme dirigea les forces et l'attention sur les objets les moins dignes d'elles. Toutes les passions qui placent leur intérêt dans quelque chose de différent de la matière, et dans un temps éloigné, parurent être des maladies ou des ridicules. L'honneur et le désir de la gloire ne furent plus qu'une exaltation; l'amour un voile léger jeté sur un besoin honteux; les affections de la nature s'affoiblirent; les liens de la société se relâchèrent; les sentimens perdirent de leur énergie; on eut plus d'esprit que d'âme. L'esprit est le principe du calcul de la pensée; l'âme, le principe de l'inspiration du génie: le premier ramène tout au moi, et ne nous permet pas de sortir de nous; le second nous fait oublier notre individu, nous entraîne loin de lui, et nous place au sein des idées générales,

au milieu de la patrie, de l'espèce humaine, de l'Univers.

Ces hautes pensées, ces grands intérêts, ne peuvent s'emparer de l'âme que dans la solitude. Le goût de la retraite, le silence du cabinet, le recueillement d'une vie uniforme et sédentaire, devinrent des habitudes et des goûts d'un autre siècle ; les sociétés et les cercles se multiplièrent à l'indéfini ; le besoin de la conversation fut général, et le talent de converser fut recherché plus que tous les autres ; le frottement des esprits polit les esprits et les aiguisa, mais il les rétrécit et les détrempa en même temps. Dans la société, il ne faut que des idées ; les sentimens y sont déplacés, et y paroissent même étranges. Pour frapper, amuser, éblouir, il faut des idées brillantes et non des idées solides, de petites idées superficielles et non des idées vastes et profondes, des idées badines et non des idées sérieuses et graves. Bientôt on

s'accoutuma à saisir et à mettre en saillie les ressemblances des objets sans leurs différences, ou leurs différences sans leurs ressemblances; on ne saisit plus les objets que de profil, et la vérité y perdit. Par la même raison, on préféra les doutes aux preuves, les objections aux réponses, les paradoxes aux idées saines, généralement reçues, les bons mots et les plaisanteries aux argumens, et l'arme du ridicule à l'arme du syllogisme.

Dans un siècle où les progrès des arts, du travail, de la richesse, de la sociabilité, avoient ainsi modifié les mœurs publiques (et où ces effets avoient-ils été plus sensibles qu'en France?), Voltaire devoit avoir une influence prodigieuse sur ses compatriotes, et par conséquent sur l'Europe entière. Voltaire étoit tour-à-tour, ou en même temps, magnifique et avare, libéral et avide, courtisan du pouvoir et ami de l'indépendance, tolérant et persécuteur, gé-

néreux et vindicatif; il flattoit les grands et se moquoit d'eux, célébroit les vertus du peuple et méprisoit sa grossièreté, caressoit les ministres et chantoit la liberté, déchiroit les écrivains du grand siècle et les admiroit sincèrement, encensoit les auteurs ses contemporains et les insultoit dans le secret de son opinion et de sa pensée. Voltaire réunissoit dans son caractère tous les contrastes : connu par la versatilité de son esprit, il prenoit au besoin toutes les formes ; il étoit fait, par ses défauts comme par ses vertus, par ses foiblesses autant que par ses qualités personnelles, pour être l'homme du siècle, et pour préparer la dissolution des empires.

Mais Voltaire avoit reçu l'empreinte de son siècle avant de lui donner la sienne. Il y a eu du moins entr'eux une action et une réaction continuelles ; ils ont été tour-à-tour causes et effets l'un de l'autre. Dans un autre siècle, chez une autre

nation, Voltaire ne seroit pas devenu ce qu'il est; lui-même auroit été différent. Voltaire a été l'enfant de la régence, avant d'être le représentant de son siècle; et l'esprit et les mœurs de la régence ont été, avec quelques modifications, l'esprit et les mœurs de tout le règne de Louis XV. En quoi consistoit l'esprit de la régence? A ne pas croire à la dignité de la nature humaine, à rien de pur, de noble, d'élevé; mais à tout nier et à se moquer de tout, fût-ce de soi-même, pourvu que ce fût avec finesse; à rendre la débauche des mœurs plus piquante, en y joignant la débauche de l'esprit; à s'amuser des vices comme des ridicules, et à ne voir, dans les crimes, que des combinaisons hardies ou bizarres, dans les principes, que des usages surannés. Le comble du mérite et de l'art, étoit d'effacer et de faire disparoître toutes les idées morales par ce jeu de l'ironie et cette tactique du ridicule, qui consistent à mettre tout en antithèses pour anéantir

les deux termes, ou les deux idées, l'une par l'autre, et les détruire toutes deux. On pourroit dire avec vérité que le duc de Richelieu qui, comme Voltaire, étoit aussi l'enfant de la régence a été le représentant des mœurs et du caractère des classes supérieures de la société, comme Voltaire a été celui de l'esprit du siècle.

Voltaire, en lui supposant le même tour d'esprit qui l'a rendu si aimable et si dangereux, et en le plaçant dans ce même siècle qu'il a si dignement représenté, n'auroit cependant pas exercé sur les esprits une influence si étendue et si durable, s'il avoit manqué de quelques-unes des qualités qui le caractérisèrent, et s'il n'avoit pas rencontré des circonstances favorables. Toujours actif, et véritablement inépuisable, il reproduisoit sans cesse les mêmes idées sous des faces nouvelles; c'étoit un Protée qui changeoit de formes pour que personne ne lui échap-

pât ; il atteignoit par les poésies légères, ceux qui ne lisoient pas les tragédies ; par l'histoire, ceux qui étoient indifférens à la philosophie ; et à force de reproduire les mêmes idées et les mêmes faits, il persuadoit ceux qui prenoient cet acharnement pour la conviction, et cette conviction pour le signe de la vérité. Par cette répétition continuelle des mêmes choses, il gravoit ses idées dans toutes les têtes. Le séjour de Voltaire en Angleterre lui donna une certaine hardiesse dans la pensée et dans ses discours, qui dégénéra bientôt en audace et en indécence, mais qui le servit admirablement pour hasarder ce que personne n'auroit eu le courage de faire. Il étoit à la fois le chef et l'enfant perdu du parti ; il dirigeoit les grandes attaques, et, comme un simple soldat, il combattoit aux avant-postes, ou montoit le premier à la brèche.

L'âge auquel Voltaire parvint, peut

faire dire de lui en parodiant un mot de Tacite : *Habuerunt vitia spatium exemplorum.* Sa fortune brillante, le grand train de sa maison, son séjour hors de France, aux Délices, puis à Ferney, lui procurèrent presque en Europe le rang et le crédit d'une véritable puissance. S'il avoit vécu à Paris, il auroit eu moins d'éclat, parce que trop d'objets éclatans y auroient partagé avec lui l'attention du public ; il y auroit fatigué les esprits par sa présence et par sa célébrité même.

Sans contredit, l'incrédulité de Voltaire a influé sur l'incrédulité de l'Allemagne et de l'Angleterre, mais l'incrédulité y a eu un autre ton, une autre marche, d'autres armes. Il y a entre le caractère que l'incrédulité a pris en France, et celui qu'elle a pris en Angleterre et en Allemagne, la même différence qu'entre le génie de Voltaire et celui de Lessing et de Hume, qui ont été

pour leur pays, ce que Voltaire a été pour le sien. Voltaire avoit le don de saisir les contrastes des idées, avec toute la gaieté d'un esprit qui le faisoit rire lui-même le premier avant qu'il fît rire les autres, et avec toute l'amertume des passions. Ses seuls mobiles étoient le désir et le besoin de faire un effet prompt et momentané sur un peuple léger et badin. Lessing, que l'art fit poète, et que la nature avoit fait penseur profond et ingénieux, joignoit à une érudition variée et solide, une raison lumineuse, le talent de l'analyse, une dialectique serrée et pressante, un esprit éminemment philosophique. L'amour de la vérité, et non l'amour de la gloire, étoit le ressort actif, le principe vital de son activité intellectuelle. Hume, plus fait pour les observations de détail que pour les vues générales, avoit plutôt une grande force d'entendement qu'une raison élevée, vaste et profonde. Il jugeoit parfaitement l'expérience ; mais il ne voyoit rien au-

dessus d'elle. On ne peut lui disputer une sagacité rare, et une prodigieuse pénétration; mais il manquoit tout-à-fait d'imagination et d'âme, et il devint incrédule par les défauts de sa métaphysique et par le silence de son cœur.

En France, l'autorité a été ébranlée la première. L'infaillibilité du Pape et de l'Église, puis toutes les doctrines, tous les rites, toutes les institutions que l'Eglise et le Pape avoit créés et sanctionnés, furent les premiers objets des attaques des incrédules. En Allemagne, on débuta par des recherches historiques et critiques sur les livres saints, qui amenèrent une révolution dans l'interprétation, et par conséquent dans les dogmes et dans la croyance. En Angleterre, on commença par les miracles qui servent de base à la foi chrétienne; ce fut contre eux qu'on dirigea les objections, et elles portèrent moins contre les témoignages qui appuient les faits miraculeux, que sur la

nature de ces faits eux-mêmes, auxquels on opposoit la marche invariable et constante de la nature universelle.

Bientôt partout l'attaque devint plus générale ; de la religion positive, on passa aux grands objets de la pensée de l'homme, à Dieu, à l'âme, à l'Univers, et aux principes fondamentaux de toutes les connoissances humaines. En France, les progrès de la physique et de la chimie, et ceux des mathématiques conduisirent au matérialisme ; on s'imagina connoître l'essence des corps et les lois du mouvement, on voulut y ramener les lois de la pensée, et prouver l'identité de la nature morale et de la nature physique. La philosophie prit les apparences pour la réalité, et la réalité pour une apparence trompeuse ; elle ne vit plus, dans l'Univers que de la matière brute et de la matière organisée ; la psychologie ne fut plus que la physique de l'âme, l'histoire de l'homme, celle de ses sens ; on

chercha et on crut trouver le principe de la morale dans l'égoïsme, et la source de la vertu dans le vice; les sensations devoient expliquer la pensée, ou plutôt elle-même n'étoit, au dire des sages, qu'une sensation déguisée; les sensations devoient encore être le but des actions de l'homme, et le plaisir, sa seule destination.

En Angleterre, le principe de Locke, que tout dérivoit de l'expérience, et commençoit dans l'homme par des impressions sensibles, amena des résultats bien différens de ceux de ce philosophe sévère. Ce fut sur cette théorie que Hume établit son scepticisme, qui porta sur les principes générateurs du raisonnement et de toute espèce de certitude, comme sur les principes de la morale et du droit. Il ne vit, dans les premiers, rien d'universel ni de nécessaire; dans les seconds, rien de pur ni d'absolu. La liaison des causes et des effets n'étoit, à l'entendre,

qu'une affaire d'habitude; l'utilité seule décidoit du juste et de l'honnête.

En Allemagne, on attaqua la foi par la raison; et plus tard, la raison elle-même par le raisonnement. On partit de l'idée que tout ce que la raison ne peut ni concevoir ni comprendre est faux; et avec ce principe on renversa les miracles et l'on rejeta les mystères. On fit un pas de plus; on crut qu'il falloit douter de tout ce qui ne pouvoit pas être démontré, et l'on fit du raisonnement et du syllogisme, le principe et la base de la raison. Il sembloit qu'on eût besoin de prouver la raison elle-même, et l'on perdit de vue le véritable principe de toute philosophie: c'est que tout ce que nous comprenons, suppose quelque chose d'incompréhensible, et repose sur lui; que le raisonnement n'est pas au-dessus de la raison, mais que la raison est au-dessus du raisonnement; qu'on ne prouveroit rien, s'il n'y avoit pas des principes

vrais et des faits certains, qui n'ont pas besoin de preuves.

En France, on plaisanta sur les doctrines qu'on renversoit ; l'incrédulité y fut gaie, et par-là même révoltante, car on ne doit pas plaisanter sur des objets infinis. L'incrédulité s'y joua, avec autant de malignité que de succès, des propriétés les plus sacrées de l'homme, de sa foi et de ses espérances ; l'incrédulité se proposant d'empoisonner les sources même de la vie morale et religieuse de la nation, mit tout son art à propager, dans toutes les classes, sa doctrine corrosive, et n'y réussit que trop bien. Le peuple applaudit à des efforts qui tendoient à le dégrader, à le corrompre, à l'avilir, se félicita de sa ruine morale, et parut fier d'avoir perdu tout ce qui fait la dignité de la nature humaine.

En Angleterre, les écrivains mêmes qui dirigeoient leurs armes contre les doc-

trines consacrées par le respect des peuples, les traitoient avec un respect apparent. L'incrédulité y fut grave; on sentit que les objets de ce grand procès supposoient et méritoient tout le sérieux de la réflexion. L'incrédulité n'y répandit ses principes que dans un cercle étroit; elle fut toujours un scandale bien plus qu'un danger; elle fut repoussée par le caractère mâle, l'esprit réfléchi, les habitudes enracinées du peuple; le bon sens national, et les mœurs publiques en firent justice.

En Allemagne, tout en attaquant les principes, on parut les regretter, et céder en quelque sorte, en le faisant, à une cruelle nécessité que l'amour de la vérité imposoit aux penseurs. Pendant longtemps l'incrédulité y eut quelque chose de recueilli, de triste, de majestueux, qui tenoit aux rapports du génie national avec l'infini; elle y étoit plutôt un égarement ou un abus de la raison, qu'une

maladie du cœur, et tout en ébanlant certaines vérités religieuses, comme l'âme n'y fut pas complice des erreurs de l'esprit, on fut encore religieux.

En France le matérialisme, en Angleterre le scepticisme, en Allemagne l'idéalisme transcendental, furent successivement élevés et dirigés contre les vérités de fait et de sentiment, qui servoient de base à la foi humble, modeste et fervente des peuples. En France, on s'attacha de préférence aux contrastes piquans que pouvoient offrir les principes religieux, soit dans les élémens qui les constituent, soit avec les objets graves ou plaisans que l'imagination leur associoit. En Allemagne et en Angleterre, l'attention se porta sur les contraditions réelles ou apparentes des dogmes ou des préceptes avec les principes de la raison, avec la nature des choses, avec d'autres idées qui paroissoient plus évidentes, ou plus inséparables de l'âme humaine.

L'incrédulité de l'esprit, nous l'avons dit, n'auroit pas fait autant de mal, si l'irréligion du cœur n'avoit pas précédé, ou accompagné, ou suivi ce triste phénomène. Le besoin de religion, et le sentiment de sa beauté inaltérable et pure, auroient alors survécu aux doutes, et leur auroient ôté leur activité funeste. Mais les progrès de la sensualité et de l'égoïsme avoient affoibli la sensibilité morale, avant qu'on demandât et qu'on trouvât des sophismes pour les justifier. En brisant les ressorts moraux, ou en les relâchant, cette incrédulité et cette irréligion enlevèrent aux peuples et aux gouvernemens des ressorts et des moyens de puissance. L'énergie nationale tient à l'empire des passions généreuses et des sentimens désintéressés; toutes ces passions et tous ces sentimens tiennent au pouvoir des principes, à l'activité d'idées fixes, universelles, immuables; la patrie de ces idées est le monde invisible et infini; c'est là le sol qui les porte. Ce sol n'est autre que le ciel,

que la religion habite, et d'où elle est descendue pour l'étonnement et le bonheur des hommes. Les affections pures et nobles participent donc toutes à sa nature ; quelque profonde et sècrète que soit la racine qui les y attache, elle n'en existe pas moins. La religion n'est que le désir ou la croyance d'un monde invisible, ou le sentiment des rapports qui lient le fini à l'infini. Dès que la religiosité disparut et s'éteignit, tous les grands et sublimes mouvemens de l'âme s'éteignirent avec elle. On eut beaucoup d'idées, mais peu d'affections profondes ; du calcul et plus d'entraînement ; du jugement, mais plus d'élan ni d'enthousiasme. Les actions extraordinaires, désintéressées, et toute espèce de dévouement, parurent être de veritables folies ; on ne se crut sage, qu'autant qu'on se comprenoit parfaitement, et qu'on pouvoit rendre raison de son but et de ses moyens par des règles d'arithmétique. L'égoïsme ne pouvoit que prospérer à l'aide de cette manière

de voir; les sentimens de liberté et de patrie devinrent toujours plus rares, à mesure que la religion perdoit du terrain et du pouvoir.

Tout changement dans les idées régnantes, qui enlève aux peuples des points de ralliement et d'union, est un mal réel; or la religion est un principe de composition, et par conséquent de vie, dans le monde moral. En perdant ce principe, les individus perdent le noyau de leurs idées; et leurs idées, déjointes et divergentes, ne concourent et ne conspirent plus à produire de grandes actions; et les peuples ont un grand intérêt de moins, un intérêt qui avoit l'inestimable avantage de faire taire les intérêts particuliers, et qui les avoit souvent réunis dans un seul et même faisceau.

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE, OU SUR LE SYSTÈME DE L'UNITÉ ABSOLUE.

L'AMOUR de la vérité est plus précieux que la vérité elle-même ; car il est le principe du travail de la pensée, et le travail de la pensée est le principe du développement de la pensée. La possession de la vérité, ou de ce qu'on croit être la vérité, est un bonheur qui tourne souvent en piége, parce qu'il devient un principe d'inaction. On se repose sur ses lauriers et sur ses richesses ; les lauriers se flétrissent et les richesses se consument bien vîte, quand on ne les entretient et ne les augmente pas. La possession de la vérité endort souvent l'activité de l'esprit; l'amour de la vérité lui conserve, ou lui donne de l'énergie. Dans ce genre, plus

encore que dans les autres, l'homme vaut mieux quand il fait sa fortune, que quand il l'a faite, ou croit l'avoir faite. La condition de l'homme seroit moins belle et moins intéressante, s'il trouvoit la vérité sans la chercher, qu'aujourd'hui où il la cherche sans la trouver.

C'est cet amour de la vérité qui fait qu'on revient souvent sur les mêmes idées, avant de les rejeter ou de les admettre. Ce sont ceux qui n'ont point de système, qui examinent avec le plus d'attention et d'impartialité tous les systèmes. Quiconque a créé, ou adopté un système, est possessionné ; et, comme tous les propriétaires fonciers, il n'aime pas à se déplacer. Il redoute les révolutions et les voyages de long cours, et il juge de tout relativement au sol qui lui appartient. Les habitudes casanières l'attachent en quelque sorte à la glèbe ; à peine donnera-t-il un regard aux entreprises nouvelles, et aux colonies qui vont

former et chercher des établissemens. Au contraire, quiconque n'a pas arrêté irrévocablement ses idées sur le grand problème de l'homme et de l'Univers, est indépendant et libre. Son esprit, qui n'a encore pris racine nulle part, parcourt le monde des idées, comme un voyageur, sans patrie et sans habitation fixe, parcourt la surface de la terre, afin de choisir son séjour.

Il vaudroit mieux, dira-t-on peut-être, créer un système, ou en adopter un, que de les juger tous. Je sais qu'il y a des pays où le plus grand éloge qu'on puisse faire de la tête d'un homme, est de dire qu'il a la tête systématique; où l'on ne sauroit prétendre au titre de philosophe sans avoir fait un système, et où l'on demande d'un homme, quel est son système, comme on demande ailleurs quel est son rang. Je respecte les esprits systématiques, si l'on entend par là un esprit actif, réfléchi, vigoureux, qui tend

sans cesse à mettre de l'ordre, de l'enchaînement, de l'unité dans ses idées; mais on doit les craindre, s'ils rejettent les faits qui, n'entrant pas dans leurs cases, leur présenteroient l'image d'un désordre apparent, s'ils forcent les liaisons et si, pour suppléer à celles qui leur manquent, ils rapprochent, par un effort, des chaînons qui ne sont pas faits pour tenir étroitement l'un à l'autre, et qui supposent beaucoup de chaînons intermédiaires, enfin, s'ils aiment mieux sacrifier la vérité à l'enchaînement que l'enchaînement à la vérité.

Un système sur un objet quelconque est une belle chose; car il suppose que, sur cet objet, nous avons la vérité toute entière, et que nos idées sont l'équation de la nature. Un système sur Dieu, l'Univers, et l'Homme, ou sur la nature et l'origine des existences, ne laisseroit rien à désirer; car il comprendroit et expliqueroit tout. S'il suffisoit, pour pos-

séder un système pareil, de produire une combinaison ingénieuse et hardie de notions, et d'aller aussi loin qu'on peut aller en s'abandonnant à son imagination, on auroit tort de se le refuser, et de ne pas produire un nouveau jeu de notions, ou de prétendus principes. Alors la philosophie seroit synonyme d'*art;* il ne s'agiroit pas de voir, mais d'imaginer; de connoître, mais de créer. Les systèmes seroient des ouvrages qu'on jugeroit sans sortir d'eux-mêmes; et, s'ils étoient harmoniques, proportionnés, fortement liés dans toutes leurs parties, et surtout *uns,* on n'auroit plus rien à leur demander. Mais, avec tous ces caractères, ces systèmes pourroient encore manquer totalement de vérité. Ce qui est, *est.* Il s'agiroit encore toujours de prouver que la science, ou la connoissance, contenue dans ces systèmes, et les existences, se correspondent parfaitement entr'elles, et qu'elles sont identiques.

On ne sauroit donc revenir trop souvent sur ces systèmes qui ne nous promettent rien moins que de résoudre le grand problème de l'Homme et de l'Univers. Plus nous aimons, en fait de connoissances, ce qui est complet et achevé, ce qui comprend tout et suffit à tout, et plus il faut se défier de ces systèmes, et de l'enthousiasme qu'ils inspirent. D'un côté, l'orgueil et la paresse ; de l'autre, la curiosité et l'amour de la perfection, motifs plus nobles, peuvent nous faire prendre le change avec une égale facilité. Plus ces systèmes sont simples, ou plus ils nous le paroissent, et plus ils sont sédüisans et dangereux. A la hauteur où ils vous placent, on croit voir tout à distance, et dans le fond, on ne voit, et l'on ne connoît rien; mais on méprise tout, et l'on se meut orgueilleusement dans un vide immense. Comme on n'y rencontre point d'objets, on croit avoir triomphé de tous les obstacles, et, comme on n'aperçoit rien, il est facile de croire

n'apercevoir qu'une seule et même chose, et de s'imaginer être bien établi au sein de l'unité absolue.

Tout ce que nous venons de dire peut s'appliquer parfaitement à la philosophie de la nature. On peut envisager ce système sous un double point de vue : comme un système démontré, en analysant les principes dont il part ; comme une hypothèse, en considérant ses conséquences et ses effets ; c'est-à-dire, en l'appliquant aux phénomènes, et en voyant s'il les explique et s'il en rend raison. Le rapprochant ensuite d'autres systèmes, avec lesquels il a des ressemblances plus ou moins fortes, plus ou moins éloignées, il sera facile de prouver qu'il a tous les défauts de ces systèmes, et qu'il en a d'autres qui lui sont particuliers.

Exposons d'abord ce système d'une manière complète, et en entrant dans tous les détails nécessaires.

EXPOSITION DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

QUICONQUE n'est pas étranger à la philosophie, ne sauroit nier que la philosophie ne soit une science, et même la Science des sciences. L'objet de toute connoissance, qu'il soit hors de nous, ou qu'il soit caché dans les profondeurs de l'âme, doit, pour être connu, devenir un objet de la conscience. Ce qui ne peut être connu d'aucune manière n'est rien, et équivaut pour nous à *zéro*.

Comme Science de la science, la philosophie est fort au-dessus de toute connoissance relative et conditionnelle; elle n'a d'autre objet que l'inconditionnel et l'absolu. Ce qui doit être su, doit l'être immédiatement, c'est-à-dire d'une manière absolue et immédiate. En général, on ne peut connoître que ce qui est réel, et il n'y a de réel que l'absolu ou l'i-

dentité. Dans toute science on ne sait jamais que cela ; et si l'on croit savoir autre chose, on se fait illusion et l'on se trompe.

L'intelligence tend à l'unité entière et à quelque chose de complet. Elle veut voir tout dans l'unité, et retrouver l'unité dans tout. Ce qui, dans le *moi*, se présente comme différent, ne peut pas l'être en effet; à moins que la raison n'admette pour principe, qu'il y a opposition et disharmonie dans l'Univers, et qu'elle ne se condamne elle-même à la division et à la guerre intestine.

Dans toutes les connoissances humaines, cette unité est la réalité parfaite. On peut encore dire qu'elle est tout; car elle se retrouve entière dans toutes nos connoissances.

En parlant de cette identité, nous sommes bien éloignés de vouloir établir

une unité numérique. Au contraire, nous prétendons qu'elle est en même temps la totalité, c'est-à-dire, qu'elle se ramifie dans un nombre infini d'objets, et qu'elle est toute entière dans chacun d'eux.

Les sciences sont donc, toutes ensemble, l'identité qui se manifeste et se révèle de différentes manières, et sous différentes formes.

La réflexion distingue, dans toute connoissance, l'être qui connoît, de l'être qui est connu, et elle les oppose l'un à l'autre. Mais, si ce qui connoît, et ce qui est connu, formoient une véritable antithèse, la science ne seroit pas du tout possible, ni relativement au fini, ni relativement à l'infini; si cette antithèse étoit réelle, il seroit impossible à la réflexion de la faire disparoître, et de la ramener à l'unité. Si la science doit être possible, il faut poser en principe, que la distinction entre l'être qui connoît, et l'être qui est connu, est illusoire.

Toute science suppose que la science et l'être, ou la connoissance et ce qui est connu, sont une seule et même chose. Du moment où l'on admet la différence entre le sujet et l'objet, on ne peut s'en tirer qu'en renonçant à la vérité, et en faisant disparoître la science. Kant et Fichte, qui avoient pris cette route, en ont fait l'expérience. Tous deux, l'un, en analysant l'acte synthétique de l'aperception pure; l'autre, la thèse et l'antithèse, n'ont eu d'autre résultat que la pensée, sans réalité et sans objet.

Si, dans toute connoissance, il y a une identité parfaite entre moi et ce qui n'est pas moi, on ne peut aussi connoître parfaitement que cette identité même. Cette identité est la réalité de la science, et la réalité de l'existence.

D'un côté, cette identité est la raison; de l'autre, la raison n'est que la faculté de reconnoître cette identité. Ainsi, cette

identité et la raison ne sont absolument pas différentes l'une de l'autre ; l'imagination seule peut les séparer.

Dire que l'absolu est hors de la raison ; mais que c'est une idée que la raison peut et doit saisir, c'est avancer un principe faux, et fécond en erreurs. On ne sauroit dire avec vérité l'absolu est hors de moi, ni il est en moi. Est-il hors de moi ? il est inaccessible au sujet, et le sujet ne peut l'atteindre. Est-il en moi ? il est purement subjectif. Mais il n'est ni hors de moi, ni en moi ; car dès que nous parlons du moi, nous nous sommes déjà séparés de l'absolu, et, du moment où l'on pose le moi, on détruit l'identité, et l'on place un sujet distinct vis-à-vis d'un objet distinct. Dans ce sens, nous ne connoissons pas l'identité ; et elle ne se connoît pas elle-même. La raison, sans autre condition, ou sans autre attribut, se connoît elle-même, et cette connoissance est l'identité. On peut ex-

primer cette thèse en disant : $A = A$; mais il faut éviter avec soin de voir dans l'A, soit le sujet, soit l'objet.

La science de l'identité est la seule connoissance réelle; avec elle, toutes les autres connoissances sont données. Si l'on a la science de l'absolu, on sait tout; et ce qu'on nomme science particulière, n'est que la conscience de ce qui étoit déjà donné dans la conscience de l'identité.

La substance universelle n'est que l'absolue identité elle-même, expression équivalente à celle-ci : que, dans toute science, le sujet et l'objet sont identiques. L'absolue identité, la substance universelle, est Dieu; car son existence est donnée et contenue dans son idée. Il s'affirme lui-même, c'est-à-dire qu'il est absolu et inconditionnel. La réalité et la possibilité se confondent et coïncident donc en lui.

Il y a une grande différence entre l'existence empirique et l'existence absolue. Dans cette dernière, l'idée et l'existence sont une seule et même chose. La divinité seule existe de cette manière. L'idée d'un être et son existence sont-elles séparées ? l'existence ne résulte jamais de l'idée ; il faut que quelque chose de particulier vienne s'ajouter à l'idée, pour que l'être existe. Kant avoit raison, quand il disoit que la proposition Dieu est, étoit une proposition synthétique ; parce qu'il pensoit, en le disant, à une existence empirique.

La distinction des jugemens, en analytiques et synthétiques, repose sur la différence essentielle qu'il y a, dans toute connoissance empirique, entre l'idée et l'existence. Les jugemens analytiques sont absolus ; mais ils ne dépassent pas la notion, et par conséquent ils manquent de réalité. Les jugemens synthétiques sont réels, mais conditionnels ; car il

faut que quelque chose serve de médiateur entre la notion et l'existence.

Comme la raison ne connoît rien immédiatement que l'identité du sujet et de l'objet, et que cette identité primitive est Dieu, la raison peut connoître Dieu immédiatement. Dieu est dans la raison, et la raison, en tant qu'elle connoît l'identité, est en Dieu. Dieu est *égal* à la nature réelle, ou à l'essence de la raison; la raison est *égale* à l'essence de Dieu. La raison est elle-même quelque chose de divin. Ainsi, il ne peut y avoir d'autre connoissance de Dieu qu'une connoissance immédiate.

La connoissance immédiate de Dieu par la raison est *l'intuition intellectuelle*, la seule chose réelle dans toute connoissance.

Comme on ne peut avoir qu'une connoissance immédiate de Dieu, toute ten-

tative pour prouver cette existence doit nécessairement échouer. Elle est le principe de toute science; elle-même ne sauroit donc être démontrée.

Quand nous parlons de la raison, nous ne parlons pas de notre raison; mais de la raison en elle-même. L'idée de Dieu ne se trouve pas simplement dans la raison, et Dieu n'est pas un objet distinct d'elle, comme Descartes et Malebranche l'ont prétendu; mais la raison est l'idée de Dieu elle-même. Dans la connoissance de Dieu, Dieu n'est pas simplement l'objet qu'on connoît; mais il est, à la fois, ce qui connoît, et ce qui est connu. Dieu est l'unité et le tout; l'Univers et Dieu sont une et même chose, ainsi que l'unité et la connoissance de l'unité.

Dans les systèmes dogmatiques ordinaires, on ne connoît Dieu que médiatement, et l'on conclut cette connoissance de la connoissance du fini. Les auteurs

de ces systèmes sentent bien que Dieu ne peut pas exister de la même manière que le fini; mais comme ils ont attaché une existence réelle au fini, ils placent Dieu hors du monde, et ils regardent la divinité comme un objet inaccessible à la connoissance. Mais Dieu n'est pas l'Univers; il est l'Univers considéré en lui-même; il est tout, et hors de lui il n'existe rien. Il ne seroit pas véritablement Dieu, s'il existoit quelque chose hors de lui.

Ce système diffère tout-à-fait du panthéisme. Il part du principe que Dieu est tout; le panthéisme, du principe que tout est Dieu. Dans le système de la philosophie de la nature, on refuse toute espèce d'existence au monde sensible.

On ne sauroit dire : Dieu est l'Être Suprême. Cette expression suppose toujours quelque chose d'inférieur; car le nom d'Être *Suprême* indique toujours une relation. Dieu ne peut être en rela-

tion avec rien ; car il est l'unité et la totalité.

La raison régulative de Kant ne seroit pas la raison véritable. Ou l'on ne peut rien connoître, ou la raison est un principe constitutif.

Cette déduction prouve que ceux qui s'imaginent qu'on arrive à l'infini en partant du fini, et en s'élevant d'abstraction en abstraction, se trompent grossièrement. Selon eux, quand on suit cette marche, l'idéel et le réel se réunissent et se confondent dans l'identité. Mais l'*idéel* et le réel, en tant qu'on les oppose l'un à l'autre, ne sont rien de réel; et le *rien* ne sauroit enfanter la réalité.

Nous avons dit qu'on peut avoir une connoissance immédiate de Dieu, et que cette connoissance est même la seule qui soit immédiate. Dès-lors les pressentimens, relatifs à un ordre de choses in-

visibles, ne signifient rien; car ils supposent que la divinité existe hors de la raison, et qu'elle a une existence indépendante de la raison.

L'argument onthologique, par lequel on déduit l'existence de Dieu de la notion de Dieu, tombe de lui-même; car, dans cette manière de raisonner, on oppose toujours la connoissance de Dieu à l'objet de cette connoissance. Mais la raison est elle-même le principe divin; ainsi, en elle, la connoissance et l'objet de la connoissance sont une seule et même chose. Tandis que la raison ne conçoit de connoissance réelle que par l'identité, et dans l'identité du principe qui connoît, et de l'objet qui est connu, la réflexion et le jugement trouvent cela contradictoire; car ces deux facultés ne peuvent connoître sans opposer à cette connoissance l'objet connu. Elles comprennent encore bien moins comment la pensée et l'existence peuvent être identiques, à cause

de l'antithèse de l'esprit et de la matière. Leur point de vue est le monde fini. Dans ce monde, la notion est différente de l'existence ; la possibilité, de la réalité ; la connoissance, de l'objet connu. Mais la raison nie que l'existence, opposée à la pensée dans la réflexion, soit une véritable existence, et que la pensée qui se réfère et se rapporte à une existence de ce genre, soit une véritable connoissance.

Aux yeux de ceux qui choisissent le point de vue de la réflexion, et qui, conformément aux lois de cette faculté, divisent ce qui est un, la logique et la pensée relative auront seules de la réalité, et la science de l'absolu ne sera pour eux qu'un tissu de contradictions. Mais, d'un autre côté, il faudra qu'ils renoncent à toute espèce de science réelle, et ils ne pourront jamais alléguer rien de raisonnable contre l'identité.

Cette science de l'identité absolue est-

elle donc plus élevée que la logique et au-dessus d'elle ? Mais, quand la réalité est d'un côté, et que de l'autre il n'y a rien, il ne peut y avoir de rapport entre ces deux termes. L'entendement produit des notions. Ces notions, fruits de la réflexion, n'expriment que ce qu'il y a de changeant et de variable dans l'objet, c'est-à-dire, ce qui est nul. L'entendement ne sauroit donc, dans sa nullité, avoir de rapport à la raison, qui est la source et le principe de toute évidence. Il n'est donc pas supérieur à la raison, ni subordonné à la raison ; mais, relativement à elle, il est = O.

Le résultat de toutes ces recherches seroit-il donc que l'intelligence est double, et qu'un de ses rameaux porte l'erreur, tandis que l'autre porte la vérité? Dans ce cas, l'un et l'autre seroient réels, et la préférence que l'on donneroit à l'un sur l'autre, seroit purement arbitraire.

Il y a une erreur fondamentale dans ce raisonnement; c'est d'admettre que la pensée, opposée à l'existence, soit quelque chose de réel et de vrai, tandis que, dans toutes les vraies connoissances, la pensée et l'existence sont une seule et même chose. La notion de l'objet que l'on connoît, et l'objet même sont identiques. Il n'y a rien de réel, sans qu'il y ait en même temps quelque chose d'idéel, c'est-à-dire, il n'y a point d'existence à laquelle ne réponde en même temps une possibilité ou une notion. Il n'y a donc qu'une réalité, tout comme il n'y a qu'une science, et toutes deux sont identiques. Ce qui paroît à la pensée différent et multiple, ne sauroit l'être dans son essence, mais uniquement en apparence. Quand la réflexion distingue entre l'idéel et le réel, ils ne sont opposés que relativement l'un à l'autre, et non pas en eux-mêmes. Dans l'idéel, la vérité, la beauté, la bonté sont identiques.

La conscience du commun des hommes procède autrement, et admet entre les êtres des différences réelles. Quelque erronée que soit cette manière de voir, nous resterions cependant à moitié chemin, si nous n'examinions pas les questions suivantes, qui en découlent :

Comment l'Être un et identique peut-il paroître multiple ?

Comment l'Être absolu et identique peut-il paroître relatif et fini ?

La philosophie de la réflexion, qui part d'une différence réelle entre les choses et la science, ne peut, par-là même, atteindre à l'unité ; elle est condamnée à un dualisme absolu et à la négation de l'identité. D'un autre côté, la science de l'identité absolue paroît anéantir tous les êtres individuels, et ne plus pouvoir les reproduire. Avec l'identité absolue, tout semble dit. Si tout est un,

il ne peut y avoir qu'une unité numérique ; et, comme l'intuition intellectuelle la donne, on croiroit, au premier coup-d'œil, qu'il n'y a de possible que cette seule connoissance. Mais, dans ce cas, on ne distingueroit rien dans l'unité, et l'on n'y connoîtroit rien. La conscience du commun des hommes ne peut se défendre d'admettre un Univers visible, où il y a une foule d'êtres particuliers. Le philosophe qui soutient leur identité, sans partir du fait de l'Univers phénoménique, doit prouver comment des réalités sans nombre nous sont données avec l'absolue identité, et avec l'idée de Dieu ; comment, dans chacune de ces réalités, l'essence de Dieu se trouve toute entière, et en même temps, l'apparence du fini et du relatif.

Tout le monde sait que ce point est le plus important de toute la philosophie, et que le rapport de Dieu au monde a été le grand problème qu'on a tâché de

résoudre avant tous les autres. Les destinées de la philosophie ont toujours paru dépendre de sa solution.

Le dogmatisme, qui accorde aux objets finis de la réalité et une existence indépendante, dérive cette existence de la *création*, soit qu'il lui donne les traits de l'émanation, soit qu'il ait recours à un acte arbitraire de Dieu, qu'il appelle la création.

L'erreur fondamentale du dogmatisme est d'admettre la réalité du fini. Par-là il est dans l'impossibilité de déterminer les rapports de Dieu et de l'Univers. Nous nions cette réalité. Il ne peut donc être question chez nous de déduction ni de naissance.

Pour comprendre comment tout ce qui existe est donné avec Dieu, il faut saisir l'idée de Dieu dans toute sa pureté.

Aux yeux de la vraie philosophie, Dieu seul existe; tout ce qui existe, existe avec Dieu, et par sa nature est égal à Dieu. Dieu existe par lui-même, c'est-à-dire que son existence est donnée dans sa possibilité. Dieu est par conséquent donné, dans son idée, et par son idée. Dieu s'affirme lui-même; en d'autres termes, Dieu contient en lui-même la condition de son existence. Dieu s'affirme lui-même dans sa seule idée; il existe en tant qu'il est affirmé.

Dieu s'affirmant éternellement lui-même, et son existence étant donnée en vertu de son idée seule, on peut dire que Dieu est la totalité absolue de l'Univers. Il n'y a rien hors de lui. Dieu se *pose* lui-même, et par-là même il se pose d'une infinité de modes divers.

Dieu est toujours le seul être existant. Mais, comme Être infini, comme totalité des existences, il établit un nombre in-

fini de *positions*. C'est la réunion de ces positions qui constitue la divinité. Dieu est donc l'affirmant et l'affirmé; et chaque chose affirmée, est à son tour affirmante.

Ainsi on conçoit comment Dieu, en sa qualité d'Être infini, s'affirme lui-même à l'infini. Mais il faut en éloigner soigneusement toute espèce de succession réelle. La succession n'est qu'une image dont on se sert pour mettre plus de netteté dans la matière des existences. L'idée du cercle est la plus propre à rendre notre théorie en quelque sorte sensible. L'unité absolue de Dieu est le centre du cercle; la multitude infinie des positions données avec l'unité est la périphérie. La périphérie est explicitement ce que le centre est implicitement. Aussi peu qu'on peut admettre un centre sans périphérie, et une périphérie sans centre, aussi peu l'on peut admettre en Dieu l'unité sans *l'infinitude*, et l'infinitude sans unité. Comme

le cercle n'est que l'identité du centre et de la périphérie, Dieu est l'unité interne de toutes les positions. Trois choses existent, et sont données en même temps : l'unité; l'infinitude, et l'unité de l'unité et de l'infinitude.

On ne peut donc passer de Dieu, de l'identité absolue, aux choses, comme étant différentes de lui. Il n'y a point de passage de l'unité absolue à la dualité; mais chaque affirmation, ou position, est Dieu, c'est-à-dire, unité et totalité absolue.

Cependant il se présente encore une question : Comment l'identité absolue peut-elle nous paroître quelque chose de relatif et de fini ?

Comme l'infinitude des positions, ou la totalité, dérive immédiatement de Dieu, ces positions sont Dieu lui-même.

Mais ces positions, données avec Dieu, et en même temps que Dieu, existent, en vertu de leur nature divine, en elles-mêmes, et pour elles-mêmes. Par l'effet de cette espèce de consistance, elles ne sont pas, dans leurs rapports les unes avec les autres, des identités absolues, mais des identités relatives. Sous ce point de vue, chacune d'elles paroît différente de toutes les autres. Dans leurs rapports avec l'identité absolue, toutes ces positions sont égales l'une à l'autre; et toute différence est impossible. Cependant, comme il faut que le tout se prononce de toutes les manières possibles relativement à la forme, les positions ont une différence; mais, comme cette différence repose sur la non-identité, cette différence n'est pas réelle.

Tout comme la différence des choses résulte du rapport des positions absolues les unes aux autres, il faut aussi que toutes les limites résultent de ces rap-

ports. Ces limites n'ont point d'existence absolue. Dans le fond, elles ne sont rien. Le fini ne sauroit donc être une limitation de l'infini ; car ce qui n'est rien ne peut pas non plus limiter quoi que ce soit, et il ne peut y avoir de rapport réel entre le fini et l'infini. Ce n'est que par une abstraction du tout que l'on donne naissance aux limites des choses, et en rapportant les positions les unes aux autres. Elles ne sont point fondées sur la raison; c'est l'entendement, ou la faculté de former des notions, qui enfante et produit ces limites.

Tel est le système de la philosophie de la nature. Dans ce système, il n'y a d'existence réelle qu'une seule existence, absolue, inconditionnelle, infinie, et par conséquent une seule idée ; l'Univers et l'homme ne sont que des expressions figurées, des emblèmes, des types de ce qui est invisible. L'Univers est un im-

mense poème épique, où la nature et l'homme, toujours en contraste l'un avec l'autre, présentent, sous toutes les faces, l'idée première et directrice. Ce poème n'a jamais commencé, il ne finira jamais; il n'a ni épisodes, ni hors-d'œuvre, ni défauts, ni beautés. Les siècles, et de plus grandes époques encore, sont autant de chants de ce poème; chacun de nous en est un mot, qui n'a pas de sens en lui-même, et qui n'en a que dans l'ensemble. Ce point de vue a sans doute, au premier coup-d'œil, quelque chose de simple et de grand; mais, quand on considère ce système à nu, dépouillé de tout l'appareil scientifique qui le masque, le couvre, et nous dérobe ses véritables traits, on est étonné de voir sur quelle base fragile il repose, combien ce tissu est lâche, et offre de fréquentes solutions de continuité.

Jugeons-le d'abord en lui-même; abordons les notions sur lesquelles il

repose, et qui doivent lui donner les caractères de la démonstration.

Sous ce rapport, il offre d'un bout à l'autre une pétition de principes continuelle.

Il part des idées de l'unité, de l'absolu, de l'infini, de l'identité, et leur suppose une réalité transcendante; et il la leur suppose, parce qu'il ne se donne pas la peine de rechercher leur origine. Il les regarde comme des notions premières, tandis qu'elles sont des notions dérivées, ou que du moins on peut les supposer telles; il les regarde comme les premiers termes qui portent tout, et qui eux-mêmes ne sont portés par rien; qui expliquent tout, et qui eux-mêmes n'ont pas besoin d'être expliqués. Au contraire, nous y arrivons par les notions directement opposées; et les notions d'absolu, d'infini, d'identité, sont en quelque sorte les derniers termes de nos connoissances.

Définissant la science comme il convenoit aux besoins et aux résultats de son système, l'auteur de cette philosophie nous dit : ou la science n'est rien et n'existe pas, ou elle se trouve dans la vue de Dieu et de l'Univers, que je vous présente ; et si cette vue n'étoit pas la seule véritable, il faudroit renoncer à la science. L'auteur ne paroît pas se douter que cette définition de la science est gratuite, que chacun a le droit de la définir conformément aux besoins de son système, et que ses adversaires en sont quittes pour lui dire : la science, dans le sens que vous attachez à ce mot, n'existe pas et ne peut exister.

Développons ces idées ; et voyons un peu ce que c'est que l'unité, l'absolu, l'infini, l'identité, la science, et comment nous y parvenons. Connoître leur origine, c'est s'éclairer sur leur nature.

L'*unité* est certainement la notion la

plus extraordinaire. Toute la science des nombres repose sur l'unité ; elle n'est qu'une répétition continuelle de l'unité ; l'unité est le principe générateur de toutes les grandeurs et de toutes les quantités ; on ne fait, dans les calculs les plus savans et les plus compliqués, que combiner l'unité avec l'unité. Il est très-vraisemblable que c'est cette idée qui a persuadé aux plus anciens philosophes qu'il ne faut qu'une seule substance pour expliquer toutes les autres, ou plutôt que toutes ensemble ne sont toujours qu'une seule et même substance, et que l'Univers n'est qu'une unité, répétée à l'indéfini.

Qu'est-ce qui a pu donner à l'homme l'idée de l'unité ? Où se trouve l'unité parfaite ? Est-ce une idée qui nous est venue du dehors ? Est-ce une idée que nous portons en nous-mêmes, et que nous appliquons ensuite à d'autres objets ?

Il n'y a point d'unité dans le monde matériel ; car, qui dit *matière*, dit en même temps : multitude et divisibilité. Il n'y a d'unité véritable que dans le sentiment et la conscience du moi. C'est là la véritable unité, que nous transportons ensuite aux autres êtres. Par l'acte de l'*apperception,* nous saisissons cette unité qui nous constitue. Par l'acte de la *perception*, nous réunissons la variété des élémens que nous présentent les êtres matériels, et même toutes les idées. Distinguant un objet de l'autre, le séparant de tous les autres, nous créons autant d'unités qu'il y a d'objets.

A mesure que nous nous élevons de perceptions moins générales à des perceptions plus générales, nous laissons toujours substituer moins d'unités particulières, et elles vont se perdre pour nous dans une unité d'un ordre supérieur. Une feuille détachée de l'arbre, ou qu'on peut en détacher, est une unité ; bientôt elle

cesse d'être telle à nos yeux, nous ne la considérons que comme une partie intégrante de la branche, qui devient pour nous une unité. Mais la branche n'est qu'une partie de l'arbre; l'arbre, une partie de la terre; la terre, une partie du système solaire; le système solaire, une partie intégrante de l'Univers. Arrivés à cette hauteur, nous ne devons pas oublier que cette unité de l'Univers est une unité artificielle, une abstraction inséparable du mot qui l'exprime; que, par cette opération, nous n'avons pas anéanti les unités particulières, mais que nous les avons simplement perdues de vue. Surtout il ne faut pas tourner contre la seule unité qui est le principe, ou la mesure de toutes les autres, contre la seule qui nous offre un point de départ fixe, et qui a saisi, ou produit celle de l'Univers; il ne faut pas, dis-je, tourner contre elle, cette même unité qui est son ouvrage.

Comme on ne commence pas par l'apperception du moi; mais que la personnalité réfléchie est une des opérations tardives de l'âme humaine, nous ne commençons pas par l'unité. Dans l'enfance et la première jeunesse, tant que la pensée n'existe pas, ou qu'elle n'a pas atteint un certain degré de force, d'activité, et d'énergie, nous n'avons qu'une idée foible, ou du moins confuse, de l'unité. Les objets sont pour nous des faisceaux de qualités variables; nous-mêmes sommes une succession d'impressions flottantes. D'abord tout paroît multiple; plus tard nous découvrons au-dedans de nous l'unité, nous saisissons sa nature, et nous voyons que le multiple n'est que la répétition de l'unité.

On en peut dire autant de l'*absolu;* c'est une idée à laquelle nous nous élevons lentement et par degrés. Il y a plus. La notion de l'absolu suppose celle du relatif, et elle n'est en quelque sorte que

la négation de celle-ci. Nous commençons par les relations ; elles forment le fond de notre existence, et par conséquent nos idées premières sont des idées relatives. Une relation n'est qu'une liaison quelconque entre deux objets divers, ou entre deux représentations distinctes l'une de l'autre. Une idée relative est une idée qui suppose deux termes différens, et que je ne puis avoir sans sortir d'un objet, pour le mettre en contact avec un autre. Il n'y a aucun objet isolé, aucun objet qui ne nous conduise, soit que nous voulions le connoître, soit que nous voulions l'employer, à d'autres objets, auxquels il tient d'une manière ou d'une autre. Il n'y a aucune idée que nous puissions saisir dans toute son étendue, et connoître sous ses véritables traits, sans être menés à d'autres idées dont elle dépend, et sans lesquelles on ne pourroit pas même la fixer. Entre les rapports, il y en a que nous établissons, ou que nous créons, par un acte volontaire de

la pensée, en comparant les idées ou les objets, et en les rapprochant les uns des autres. De ce genre sont les rapports de proportion, de différence, ou de ressemblance. Nous trouvons d'autres rapports, tout établis sans notre concours; nous sommes forcés de les admettre, et c'est là que réside le mystère de l'existence, ce *je ne sais quoi* qui distingue ce qui est réel de ce qui est idéel. Nous saisissons nos rapports avec la nature extérieure, soit qu'elle nous donne des intuitions, ou des sensations de plaisir et de peine; nous saisissons les rapports des objets entre eux; nous saisissons les rapports que nos représentations et nos idées ont les unes avec les autres; et tous ces rapports ne peuvent nous donner que des idées relatives ou conditionnelles. Chacune de ces idées ne peut être saisie par nous, qu'autant que nous avons en même temps une idée différente, avec laquelle la première est liée, et qui est la condition de son existence, soit qu'elle la précède,

l'accompagne, ou la suive. Tous ces rapports eux-mêmes n'existent que sous la condition d'un premier rapport, celui du *moi* au *non-moi*. Ces deux termes se supposent réciproquement. Le non-moi est la condition de l'existence du moi ; car, pour que le moi se saisisse, il faut qu'il puisse se distinguer de quelque chose. Le rapport du moi au non-moi est la base de tous les autres rapports : de ceux du moi à ses représentations, des représentations aux objets, des objets entr'eux, et des représentations entr'elles. Tout ce système de rapports, n'étant qu'un système d'existences conditionnelles, et d'idées conditionnelles, doit tenir finalement à une existence absolue. Qu'est-ce qu'une existence absolue ? C'est une existence qui n'est pas conditionnelle ; c'est là tout ce que nous en savons, et tout ce que nous pouvons en dire. — Que résulte-t-il de cette longue déduction ? Que les rapports sont donnés, et que nous n'arrivons à l'absolu

que par l'échelle des rapports; que nous ne commençons pas par l'absolu, mais que nous finissons par lui; que l'absolu est une idée négative, et que nous la formons par opposition aux rapports qui nous sont donnés; qu'un système de rapports conduit à l'absolu, mais que la notion seule de l'absolu ne conduira jamais à un système de rapports. Les rapports dont nous partons dans toutes nos recherches, et qui sont la seule chose que nous connoissions, sont à l'absolu ce que les principes sont aux conséquences qui en dérivent. L'idée de l'absolu n'a de sens et de certitude, qu'autant que l'existence des rapports la prouve et la détermine. On ne peut donc jamais diriger cette idée de l'absolu contre les rapports, pour les attaquer, les détruire, les faire disparoître.

L'*infini* n'est pas une simple négation du fini. L'infini est ce qui comprend tout, et ce qui n'est pas susceptible d'augmen-

tation ; le fini, ce qui est susceptible à l'indéfini d'augmentation, comme de diminution. Mais comment arrivons-nous à l'idée de l'infini ? Par celle du fini. L'étendue figurée nous donne l'idée de limites, et ces limites sont les points où un corps finit, et où un autre commence ; mais en faisant disparoître ces limites, nous ne parviendrons pas à l'idée de l'infini ; car une étendue illimitée est contradictoire. C'est encore par la réflexion sur ce qui se passe dans notre intérieur que nous nous élevons à l'infini. La force que nous portons en nous, et qui nous constitue, s'exerce ou tend sans cesse à s'exercer, en s'appliquant à un objet quelconque. L'objet lui oppose toujours plus ou moins de résistance, et cette résistance provoque ses efforts. Il vient un point où ces efforts expirent, et ne peuvent plus aller en croissant. La résistance triomphe d'elle ; elle sent ses limites, elle reconnoît qu'elle est une force finie, qui peut perdre, qui peut acquérir, une force qui est soumise à des gradations.

Écartant par la pensée les limites qui, dans la réalité, l'entravent, elle et toutes les forces qui lui ressemblent, elle s'élève à l'idée d'une force infinie, qui ne rencontre de la résistance nulle part, qui agit toujours sans effort, et pour qui il n'existe point de limites. Notre existence, bornée par les autres existences, nous conduit à une existence qui n'est bornée par rien et qui comprend tout. Quand nous disons qu'elle *comprend* tout, nous voulons simplement dire qu'elle n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, et qu'au-delà d'elle, ou au-dessus d'elle, il n'y a plus de degré possible; mais nous ne voulons pas dire qu'elle comprenne toutes les existences finies, de manière que ces existences n'existent pas hors d'elle, et qu'elle-même ne soit autre chose que la totalité de ces existences; car la totalité des existences finies n'équivaut pas à l'infini. L'infini est un et indivisible, et ne peut jamais résulter d'un aggrégat de quantités, fût-ce de

toutes les quantités. Ainsi, dans l'ordre des idées, le fini est le principe générateur de l'infini, quoique, dans l'ordre des existences, l'infini doive être le principe générateur du fini. L'infini est en nous, en tant que le fini a l'idée de l'infini ; ôtez la réalité à l'être fini, que devient l'idée de l'infini, et où reste sa réalité ? Michel-Ange disoit, en voyant un bloc de marbre : Le Dieu est caché là-dedans; il suffit, pour le faire paroître, d'enlever ce qui le cache. Ceux qui prétendent que, par l'intuition intellectuelle, nous pouvons saisir au-dedans de nous l'infini, disent la même chose de la nature humaine; en la dépouillant de tout ce qui la constitue, de toutes les formes sensibles de l'individualité, de la personnalité, ils croient faire paroître l'infini, dont tout le reste n'est, à les entendre, qu'une expression ou une enveloppe. Dans ce sens, l'infini n'est pas en nous, car une force ne peut être en même temps finie et infinie, et qu'est-

ce que l'infini qui se rapetisse, et se resserre en quelque sorte, pour s'encadrer dans des limites. En enlevant successivement les limites de notre nature, nous rencontrons, nous trouvons, nous saisissons l'infini; mais sera-ce jamais autre chose que l'idée de l'infini ? Dans ce sens, on ne peut pas dire non plus que nous sommes dans l'infini. Cela supposeroit que, l'infini tout entier n'étant pas en nous, nous sommes du moins une parcelle de l'infini; mais que signifie une parcelle de l'infini ? L'infini est-il divisible, et peut-il y avoir des parties dans l'infini ?

En admettant ces idées, on procède d'équations en équations, et il semble que l'on parvienne à l'*Identité* entière et parfaite. On dit: la totalité des êtres = à l'infini; les sujets = aux objets, les objets = aux sujets; et le tout = à l'absolu. Par conséquent tout est ramené à l'identité; l'identité est le premier principe de tout

le système. Si ces équations sont justes, et prouvées, l'identité en sera le résultat; mais ce sont ces équations qu'il est difficile de prouver; nos doutes et nos objections peuvent du moins l'avoir fait soupçonner. Ce ne sera jamais de la nécessité de l'identité qu'on devra emprunter ses argumens pour établir cette identité. Cette nécessité de ramener tout à l'identité dans le système de nos connoissances, tient à la nécessité de l'unité; car ce n'est qu'autant que tout sera identique, que tout sera parfaitement un. Reste à savoir, comment on prouve la nécessité de l'unité, si l'on est autorisé à convertir un besoin de notre raison en principe, si l'on peut démontrer qu'au moyen de ce principe, nous atteignions la réalité, ou, si c'est un principe régulatif, qui serve uniquement à ranger nos idées. Ensuite, pour établir cette identité qui doit nous mener à l'unité, il faut admettre que la totalité des êtres finis est égale à l'Être infini. Ce seroit dire que tout est Dieu, ce que les pan-

théistes ont dit de tout temps ; mais les philosophes de la nature prétendent rejeter ce principe, et différer entièrement des panthéistes ; parce qu'ils disent que Dieu est tout. Enfin, en supposant même qu'on puisse ramener tout à l'identité, cette identité sera-t-elle jamais une source de connoissances réelles? L'identité ne peut perfectionner nos connoissances qu'autant que le dernier terme de nos équations progressives est quelque chose de réel, et nous est parfaitement connu. Mais, après que nous avons recherché la nature et l'origine des notions d'absolu et d'infini, ne pouvons-nous pas demander, si c'est connoître l'absolu et l'infini, que de mettre ces deux termes à la tête de tous les autres, et de leur accorder l'existence, tandis qu'on la refuse à tout le reste ? N'est-ce pas dire, que la totalité des êtres finis est identique à une grandeur, qui restera à jamais inconnue, à l'infini ? que les êtres qui ont une existence conditionnelle et

relative, sont identiques à la négation du relatif et du conditionnel, c'est-à-dire, à l'inconditionnel et à l'absolu? que ce qui nous est donné est identique à ce qui ne nous est pas donné? Ainsi nous nierons l'existence de ce qui nous est donné, pour n'admettre d'autre existence que celle de ce qui ne nous est pas donné, ou ne nous est donné que médiatement.

Nous trouvons en nous les idées d'unité, d'absolu et d'infini, d'où partent les Auteurs de la nouvelle philosophie pour créer, ou du moins pour expliquer l'Univers. Ils supposent que ces idées sont des principes générateurs de la science, qu'ils sont en nous antérieurement à tout, et indépendamment de tout, ou plutôt qu'ils prouvent par leur présence seule la théorie qu'ils établissent; car c'est parce que nous sommes uns avec l'Être absolu et infini que, par une intuition intellectuelle, nous saisissons ces principes. Cette manière de raisonner est une pétition con-

tinuelle de principes, et ne prouve rien en bonne logique. Avant toutes choses, il faut examiner ce que c'est que ces notions, découvrir leur origine, leur nature, le genre et le degré de réalité qui leur conviennent. Nous avons essayé de tracer leur filiation et leur genèse; nous avons voulu montrer que les rapports nous conduisent à l'absolu, et le fini à l'infini, que l'idée même de l'absolu et de l'infini ne peut être saisie que par opposition au relatif et au fini. Si nous avons réussi, nous avons par-là même démontré, qu'en refusant toute espèce de réalité aux existences finies et aux êtres conditionnels, on l'enlève en même temps à l'infini et à l'absolu, parce qu'on leur ôte leur point d'appui, ou qu'on enlève les degrés qui y conduisent. La genèse que nous avons essayé de tracer pourroit être fausse, ou du moins imparfaite, et il resteroit toujours vrai qu'une genèse quelconque, ou des recherches sur l'origine et la nature des

notions, doivent précéder l'emploi de ces notions, et que cette philosophie, en les employant comme elle fait, ne repose que sur une pétition de principes.

Suivre une marche pareille, c'est ramener la philosophie à ce qu'elle étoit à l'aurore de la raison scientifique, lorsque l'école d'Élée parut sur l'horizon. Alors on partoit de certaines notions qui se trouvoient dans l'entendement humain, sans rechercher leur origine et leur nature. Comme les sens sont impuissans pour conduire les hommes à la vérité, on poussoit ces idées aussi loin que possible, et l'on s'en servoit avec une entière confiance, afin de chercher et d'atteindre les êtres. Descartes s'aperçut déjà que ces principes gratuits, dont on partoit pour procéder synthétiquement, et ces notions arbitraires qu'on employoit sans les avoir examinées, ne pouvoient donner aucun résultat certain. Par son doute universel, il se débarrassa de tout cet échafaudage,

jusqu'à ce qu'il eût trouvé un point fixe pour appuyer sa marche. Ce point d'appui, le moi, et la réflexion sur le moi, le lui offrirent, et toute philosophie qui ne suivra pas son exemple, flottera toujours dans les airs, et ne sera qu'un jeu de notions plus ou moins ingénieux.

On dira qu'en suivant cette marche, on n'aura jamais la *Science;* car ce qui mérite ce nom, n'est que la science de l'absolu, de l'inconditionnel, de l'infini, la science de l'unité parfaite. La philosophie moderne fait un singulier abus du mot de science. Elle la définit conformément aux principes qu'elle veut poser et aux résultats qu'elle veut établir, et elle part ensuite de cette définition comme si elle partoit d'un principe. En accordant que la vraie science soit la science de l'inconditionnel et de l'absolu, que la raison humaine en sente le besoin et en ait l'idée, est-il par-là même prouvé que l'homme possède cette science? Peut-on

de cette manière en convaincre les autres de bonne foi ? Peut-on se le persuader à soi-même ?

Un protestant se fait catholique ; parce qu'il trouve que la religion protestante n'offre rien de fixe ni d'invariable, tandis que la religion catholique fixe les dogmes de la foi, et substitue des stéréotypes aux caractères mobiles des opinions humaines. Il croit, parce qu'il a besoin de croire; et personne ne le conçoit, tout le monde se récrie; on ne comprend pas comment la raison peut faire ce saut immense: du besoin de la foi à la foi elle-même. Mais ceux qui disent, il nous faut la science de l'absolu et de l'inconditionnel ; ainsi nous admettons comme autant d'axiomes, les principes qui, s'ils étoient vrais, pourroient seuls satisfaire ce besoin, ne font-ils pas un saut tout aussi périlleux ? Quand on prouveroit très-bien que c'est ne rien connoître, dans le sens propre du mot,

que de connoître des existences particulières, relatives, conditionnelles, et que, pour les comprendre, ou plutôt pour les faire disparoître, il faut connoître l'existence absolue, universelle, inconditionnelle, et s'en tenir uniquement à elle, l'aura-t-on saisie par cela même? aura-t-on prouvé sa thèse? Suffit-il de savoir ce qu'il faudroit savoir, si l'on devoit savoir quelque chose, pour le savoir en effet?

Un roi d'Égypte, disent les conteurs Arabes, voulut faire bâtir un palais dans le ciel. On dressa des aiglons qui traînoient des corbeilles dans lesquelles se trouvoient des enfans architectes habiles. Quand ils furent dans les airs, ils crurent être dans le ciel, et voulurent commencer le travail. Comme les matériaux leur manquoient, ils crioient sans discontinuer : apportez, apportez des matériaux! Et le travail n'aboutit à rien; parce que les matériaux ne pouvoient leur parvenir. Ce conte renferme une

allégorie assez juste sur les travaux de la philosophie transcendante. Les deux aiglons sont la curiosité et l'orgueil. Nos facultés sont ces enfans, qui, dans le monde de l'expérience, font de très-beaux ouvrages. Les aiglons les emportent ; ils sont dans les nuages, et ils croient être dans le ciel, au sein de l'infini. Là, manquant de matériaux, ils ne savent que faire ; car les matériaux des constructions de l'expérience ne peuvent être portés à cette hauteur, ne serviroient de rien sur un terrain flottant, et sont rejetés par les architectes eux-mêmes.

SECOND ESSAI

SUR LE SYSTÈME DE L'UNITÉ ABSOLUE.

Après avoir considéré la philosophie de la nature en elle-même, c'est-à-dire, dans les notions sur lesquelles elle porte, il nous reste encore, pour achever l'examen de ce système, à considérer ses *moyens* de preuve ; son *mérite*, comme hypothèse destinée à expliquer le problème de l'Univers ; et ses *conséquences* morales et philosophiques.

MOYENS DE PREUVE.

Un des grands moyens de preuve, dont se sert la philosophie de la nature, c'est d'opposer l'esprit ou l'entendement à la raison. A l'entendre, ces deux facultés diffèrent si fort, que l'on ne conçoit pas

comment elles peuvent se trouver dans la même âme. Elle attribue, à l'esprit et à l'entendément, la recherche des existences relatives et des causes conditionnelles ; à la raison seule, la recherche, et même la connoissance de l'inconditionnel. Mais, si les existences relatives supposent l'existence absolue, pourquoi faire deux choses tout-à-fait différentes de ces opérations? pourquoi attribuer à deux facultés qui, à ce qu'on prétend, n'ont rien de commun entr'elles, ce qui pourroit bien être l'ouvrage d'une seule? Or le relatif ne suppose-t-il pas l'absolu, et le conditionnel, l'inconditionnel? D'ailleurs, pourroit-on dire aux partisans de ce système, vous refusez toute réalité aux existences particulières, et par conséquent à l'âme ; elle n'existe réellement, selon vous, qu'autant qu'elle est une manifestation de l'existence absolue, c'est-à-dire, autant qu'elle n'existe pas réellement; mais la raison est dans l'âme, et pourquoi la raison auroit-elle plus de

réalité que tout le reste ? Ce n'est pas l'absolu qui vous conduit à la raison, vous la révèle, et vous la fait comprendre; c'est la raison au contraire qui vous conduit à l'absolu. Enfin vous ne connoissez la raison que par la réflexion sur vous-même ; la raison vous donne tout le reste, mais la réflexion sur vous-même vous donne la raison. Selon vous, la réflexion sur vous-même est une erreur, une négation, le néant; que devient donc tout ce que vous appuyez sur la base de cette négation, ou de ce néant ?

Il y a deux problèmes différens dans la philosophie ; la réflexion, dit-on, peut résoudre l'un ; la raison seule peut résoudre l'autre. Le premier consiste à expliquer l'Univers phénoménique, en tant qu'il est accessible à nos sens et à notre entendement ; il s'agit alors de rendre raison de l'expérience, et de montrer comment elle est possible. Le second est de connoître ce qui est au-dessus des

sens, l'absolu et l'inconditionnel, la seule existence réelle. Mais ces deux problèmes supposent un autre problème, antérieur ou supérieur à eux : qu'est-ce que connoître? que pouvons-nous connoître? On ne peut répondre à ces questions qu'en analysant la raison humaine; on ne connoît la raison humaine que par le moi. Après avoir analysé la raison humaine, et déterminé avec précision sa force, son pouvoir, et la sphère de son activité, on verra, ou bien qu'elle ne peut connoître que le monde des expériences et le monde phénoménique, et qu'elle ne peut connoître ce qui est au-dessus des sens; ou bien que le monde des expériences ne sauroit nous donner de véritables *connoissances*, que la raison seule peut *connoître* ce qui est au-dessus des sens, que même elle ne connoît en général quoi que ce soit, qu'autant qu'elle connoît le monde intellectuel; ou bien qu'elle peut connoître les deux mondes, mais par des moyens différens, et d'une manière dif-

férente. Jusqu'à ce que tous ces points soient éclaircis, on ne peut pas dire qu'il n'y ait en philosophie que deux problèmes primitifs, et surtout (ce qui est ici de la plus haute importance) on ne peut essayer de résoudre le problème de l'Univers.

Il suffit d'énoncer le problème de l'Univers, disent les nouveaux philosophes dogmatiques, pour le résoudre; car il ne comporte qu'une seule solution : Ce qui est, est essentiellement différent de ce qui arrive ; ce qui est, a toujours été, est, et sera toujours. Dans ce sens, ce qui arrive n'est pas; puisque ce qui arrive est dans un flux continuel. Tout ce qu'on dit communément être, dans l'Univers, *n'est* pas, mais *arrive*. L'Univers tout entier, en tant qu'il est une succession d'êtres, et les êtres eux-mêmes, en tant qu'ils sont une succession de mouvemens, ou une succession d'idées, ne sont pas, mais arrivent. Il n'y a pas de

moment où l'on puisse dire, cela est; car déjà cela n'est plus, ou cela n'est pas encore. Il n'y a donc proprement d'êtres, que l'être inconditionnel et absolu; c'est au sein de l'absolu qu'il faut se placer, pour voir tout en dériver et en naître, ou plutôt, pour produire tout. — Mais quelle évidence, quelle certitude, quelle connoissance même, acquiert-on par ce raisonnement? Qu'est-ce que l'inconditionnel et l'absolu? Ce n'est pas l'Univers; car l'Univers arrive, et l'Univers n'est que la réunion de tout ce qui arrive. Si c'est quelque chose de différent de l'Univers, qu'on essaie donc de définir cette idée, ou de donner des caractères déterminés à cet être; car il ne suffit pas de dire *l'être*; et cependant, si l'on en faisoit un véritable être, positivement distinct de l'Univers, ce seroit tomber dans l'ancien théisme, ce qu'on veut éviter. Si c'est dans l'Univers même que se trouvent l'inconditionnel et l'absolu, derrière tout ce qui arrive, il s'agit de dis-

tinguer ce qui est, de ce qui arrive, et d'expliquer comment ce qui est, peut arriver.

On insiste en disant : L'unité est la première loi de la raison, ou plutôt la pierre de touche de la vérité, et il n'y a d'unité dans un système, qu'autant qu'on n'admet qu'une seule existence. Il est très-vrai que la nécessité de l'unité se trouve dans la nature de l'homme. Dans l'apperception du moi, il y a une unité synthétique, où l'objet et le sujet, l'existence et la pensée, se réunissent, se confondent, coïncident parfaitement, et paroissent identiques ; c'est-à-dire, où l'objet représenté et la représentation, les notions qui forment le jugement et les qualités de l'être, sont tellement égales les unes aux autres, qu'on peut les substituer l'une à l'autre, ou plutôt, qu'elles ne sont qu'une seule et même chose. Les enfans, dans l'âge où la pensée s'éveille, commencent par cette identité ; les hom-

mes qui ne réfléchissent jamais sur eux-mêmes, ne doutent pas de cette identité. Peut-on, doit-on partir de là pour soutenir que cette identité est réelle, et qu'elle est le premier principe de la science?

La dualité est sans doute l'effet de la réflexion qui, se repliant sur cette unité synthétique, y découvre une composition secrète, et y distingue l'existence et la pensée; mais comment la réflexion y trouveroit-elle ces antithèses, si elles n'y étoient pas? et de quel droit décréditer la réflexion, pour lui préférer la raison? Du moment où cette antithèse a été saisie, suffit-il, pour la faire disparoître, de dire qu'il le faut, afin de reproduire l'unité? Peut-on revenir avec confiance à l'unité synthétique de l'apperception, d'où l'on est parti, uniquement parce qu'on en est parti, ou parce que la dualité ne donne pas la véritable science, et que l'unité seule peut la donner? N'est-ce pas poser en fait ce qui est en question? n'est-

ce pas tomber dans le défaut qu'on reproche aux autres ? Kant a cru réfuter le scepticisme de Hume, qui nioit la réalité des principes de l'expérience, en disant: L'expérience doit être nécessairement réelle; n'est-ce pas l'imiter que de vouloir se tirer de l'espèce d'incertitude que la dualité répand sur nos connoissances, en niant cette dualité, et se plaçant arbitrairement au sein de l'unité ? En général, on ne peut, en bonne philosophie, opposer la réflexion qui divise les élémens de l'unité, à la raison qui les réunit de nouveau, et calomnier l'une pour exalter l'autre. La réflexion, en se repliant sur le *conscium*, ou le moi, qui recèle les richesses de l'âme, y découvre la raison; et si la raison divise ce que l'apperception avoit réuni, c'est qu'elle fait naître le besoin de l'unité.

La raison elle-même ne peut reposer sur des raisonnemens, mais sur une synthèse primitive que l'intuition nous

fait découvrir. La raison n'est proprement que la faculté de comparer les jugemens, et de les déduire les uns les autres. Chaque raisonnement est au fond toujours conditionnel, quelque parfait qu'il soit pour la forme; car il n'est juste que sous la condition de la vérité de la majeure. On prouvera cette majeure par un nouveau raisonnement; mais ce raisonnement aura sa majeure aussi, dont la vérité décidera de la vérité du raisonnement entier.

En procédant ainsi, de condition en condition, ou de raisonnement en raisonnement, on n'arrivera jamais à la certitude, et toute la chaîne des raisonnemens flottera en l'air. Il faudra admettre à la fin une majeure qui ait sa preuve en elle-même, ou plutôt qui n'ait pas besoin de preuves. L'essentiel, dans la philosophie, n'est pas de démontrer; mais de saisir et d'énoncer des faits primitifs, incontestables, féconds en

conséquences. Toute démonstration suppose des énoncés pareils ; et des énoncés pareils ne supposent point de démonstration préalable , et qui soit vraie d'une vérité inconditionnelle et absolue. Dans ce sens, la raison est la faculté d'admettre l'inconditionnel et l'absolu. Transférez ce que nous avons dit des raisonnemens, à la progression des causes, et vous verrez que la raison ne peut s'arrêter au conditionnel ; mais qu'elle doit attacher toutes les existences à une existence inconditionnelle et absolue.

Dans toute philosophie, il faut toujours admettre quelque chose sans preuve, que ce soit un fait ou un acte. Que quelque chose soit donné, ou que quelque chose soit produit, il ne faudra jamais demander la raison de cet acte, et de ce fait, sous peine de ne jamais avancer. Au fond l'acte lui-même, si c'est de là que l'on part, nous ne le connoissons que comme un fait ; mais il y a une différence entre les

faits; et le fait, ou la conscience d'une impression est différente du fait, ou de la conscience d'une action.

Le fait primitif peut très-bien être une dualité primitive, savoir celle du sujet et de l'objet. Jusque là tous les bons esprits sont d'accord; mais ici on se divise. Les uns disent que le fait primitif est l'unité, les autres sont d'une opinion directement contraire. La dualité du fini et de l'infini peut être ramenée à celle du sujet et de l'objet; car nous sommes le sujet fini; et l'infini, quand nous essayons de le connoître, est pour nous un objet distinct et différent de nous-même, jusqu'à ce que nous ayons prouvé que le sujet et l'objet, le fini et l'infini, se pénètrent, se confondent, et sont absolument uns. On peut aussi bien expliquer le moi par le non-moi, ou la nature, que la nature par le moi. Comme l'un suppose l'autre, on a cru qu'il n'y avoit pas de réalité dans cette relation, et que, pour arriver

à quelque chose de réel, il falloit les détruire, ou les neutraliser réciproquement. Mais de ce que deux êtres sont corrélatifs, il ne s'ensuit pas que ces deux êtres ne soient que cela, et qu'ils n'aient point de réalité différente de celle de leurs relations. Ils ont sans doute des côtés par les lesquels on peut les rapporter l'un à l'autre; mais il faut bien au préalable reconnoître qu'ils sont quelque chose indépendamment de ces rapports.

C'est une singulière manière de raisonner, que celle dont la philosophie de la nature se sert pour prouver que ces dualités n'existent pas réellement. Elle dit : Si le sujet et l'objet sont différens, il n'y a point de connoissance possible ; car il y auroit toujours un abîme entre eux. Le sujet et l'objet sont donc identiques ; ce sont deux manières de considérer l'existence. Si le fini et l'infini étoient réellement opposés, le fini ne

pourroit jamais comprendre l'infini, et ne se comprendroit pas lui-même. Il faut donc admettre que l'infini existe seul, et que le fini n'est que l'infini lui-même, manifesté et révélé d'une certaine manière.

Pourquoi produire une unité forcée, en faisant disparoître la dualité? Ne faut-il pas pourtant admettre l'antithèse de l'infini et du fini, et quoiqu'on veuille l'effacer, en faisant du fini une simple négation, la fait-on par-là évanouir en effet? Conçoit-on, explique-t-on pourquoi et comment ce qui est positif amène en effet cette prodigieuse quantité de négations? Toute cette philosophie ne se réduit-elle pas au fond à l'énoncé d'un fait: c'est qu'il y a des êtres finis, et qu'il doit y avoir un infini, un absolu, un inconditionnel; et que nous ne connoîtrions à fond les premiers qu'autant que nous connoîtrions l'autre?

Il faut, dit-on, nier la dualité pour

rétablir l'harmonie dans la nature humaine. Il y a eu de l'harmonie dans la nature humaine avant que l'homme s'aperçût de l'antithèse du fini et de l'infini qu'il receloit dans son sein, et que recèlent tous les êtres. Cette harmonie a existé dans cet état de l'espèce humaine, où, toute entière à la sensibilité et à l'imagination, elle étoit encore étrangère à la raison. C'est tout bonnement l'absence de toute philosophie, ce qui n'exclut pas le talent et le génie de l'invention, comme le prouvent les anciennes mythologies. La vraie philosophie doit rétablir cette harmonie en rétablissant l'unité parfaite, et en faisant disparoître dans l'infini et par l'infini, l'antithèse de l'infini et du fini, car, dit-on, la philosophie est la Science des sciences, la science de l'unité, la science du fini et de l'infini, la science de la réalité.

Mais ici se présente une série de questions auxquelles il est difficile de ré-

pondre. La Science de la science est-elle la genèse de notre science, et non simplement l'énoncé et l'exposé de notre science ? L'unité est-elle nécessaire, et ne pourroit-on pas admettre plusieurs existences, ou plusieurs principes? L'unité est-elle possible, et le besoin de la raison qui la rend nécessaire, n'est-il pas peut-être une tendance à un objet inaccessible? Ne peut-on produire et attendre cette harmonie, qu'en faisant disparoître un des termes d'où l'on part? En admettant l'infini, l'inconditionnel, l'absolu, pouvez-vous en connoître autre chose que ceci : C'est le contraire du fini, du conditionnel, du relatif? Si vous disputez l'existence au fini, au conditionnel, au relatif, aurez-vous, saurez-vous encore quelque chose ? Qu'est-ce que la réalité *réelle,* différente de la réalité logique ou idéelle, et de la réalité physique? Avez-vous plus que la notion de la réalité? la possédez-vous elle-même?

L'être est un, dites-vous; en tant que les existences ont leur racine dans l'être, elles sont réelles; et elles participent de l'infini, autant qu'elles ne sont pas l'être tout entier, et qu'à côté de chacune d'elles, il y en a un grand nombre d'autres. Chaque existence est finie, et en tant que finie, une négation de l'infini. Fort bien; mais dites-moi, de grâce, qu'est-ce que l'être? Ce n'est pas répondre à cette question que de dire qu'il est un. Dites-moi ensuite, qu'est-ce que chaque existence individuelle, en tant qu'elle a sa racine dans l'être? Car si elles sont chacune à part quelque chose de réel dans votre système, vous devez pouvoir le dire, et si elles ne sont toutes ensemble que des négations l'une de l'autre, que sont-elles? où est la réalité?

Tous les systèmes qui peuvent expliquer l'Univers se réunissent dans un point, c'est qu'ils admettent une existence absolue, éternelle, indépendante, infinie; mais ils se divisent dans la manière de l'admettre et de la représenter.

VALEUR DU SYSTÈME DE L'UNITÉ ABSOLUE COMME HYPOTHÈSE.

Il y a des philosophes qui la distinguent de l'Univers, et lui donnent la personnalité; accordant aux êtres, et surtout aux personnes qui composent l'Univers, une existence réelle. Ils ne comprennent pas sans doute, comment l'existence absolue et l'existence relative de l'Univers existent ensemble ; mais ils regardent ces deux existences comme des existences qui se supposent l'une l'autre , qui sont également certaines; et elles sont à leurs yeux les deux pôles de la science humaine. Ce sont des théistes.

D'autres confondent, ou identifient l'existence absolue avec l'Univers. Les philosophes de ce second ordre se séparent de nouveau en plusieurs sectes, selon qu'ils adoptent l'un des points suivans à l'exclusion de tous les autres : ou bien, disent-ils, l'Univers tout entier, est l'être infini ; il n'y a d'infini et de réel que la matière ; et l'Univers n'est que le résultat toujours changeant et successif, des modifications de la matière : ou bien, il n'y a de réel que la force représentative, seule, infinie et absolue ; l'Univers et tous les êtres qui paroissent le composer sont le résultat, toujours changeant et successif, des modifications de la force représentative : ou bien, les pensées, comme les mouvemens, ne sont rien de réel ; la force représentative est aussi peu infinie et absolue que la matière ; il y a un Être absolu dont ces pensées et ces mouvemens ne sont que les manifestations, sans qu'on puisse dire que la pensée et l'étendue soient ses

attributs. Ou enfin, il y a un Être absolu et infini, dont la pensée et l'étendue sont les attributs. Telles sont les différentes formes que le système de l'unité absolue a prises.

Or toutes ces différentes formes nous paroissent préférables à celle de la Philosophie de la Nature ; car elles admettent un être existant avec de véritables attributs, et la Philosophie de la Nature n'admet que l'existence absolue et unique afin d'éviter de prononcer sur les qualités.

Il faut admettre quelque chose de nécessaire et quelque chose de variable : mais ce qui est nécessaire étant immuable, comment ce qui est variable peut-il dériver, ou résulter de ce qui est nécessaire, et comment ce qui est nécessaire peut-il enfanter ce qui est variable ? Cette d fficulté est la même dans tous les systèmes. Ceux qui admettent un Dieu, personne, créateur de l'Univers, ne savent

comment expliquer la création dans le temps, ni comment concevoir la création de toute éternité. Ceux qui n'admettent qu'une substance, ou simplement l'être, ne savent comment expliquer les manifestations successives de l'être dans les existences, ni que faire de ces existences.

Ce qui existe nécessairement, c'est ce dont la non-existence implique contradiction. Exister, peut-il se concevoir sans que l'on joigne à l'existence quelque chose qui existe ? Et si quelque chose existe, ce qui existe a des attributs; s'il a des attributs, il existe d'une manière déterminée; s'il existe d'une manière déterminée, cette manière est nécessaire, car cet être existe nécessairement; et, comme l'existence est inséparable d'un certain genre d'existence, ce genre d'existence est, dans ce cas-ci, aussi nécessaire que l'existence même. Si ce genre d'existence est nécessaire, il est

immuable; comment donc concevoir que l'être produise ou enfante, dans un temps, ce qu'il ne produisoit ou n'enfantoit pas dans un autre?

Aujourd'hui les auteurs des nouveaux systèmes raisonnent différemment. Ils disent : Ce qui existe d'une manière déterminée, existe d'une manière limitée ; ce qui est limité, n'existe pas réellement; ce qui n'existe pas réellement, est incompatible avec l'existence infinie et absolue. Mais si l'existence infinie et absolue n'existe pas d'une manière déterminée, on ne peut rien affirmer d'elle; il n'y a d'autres existences que celles qui existent d'une manière déterminée ; par cela même, dites-vous, elles n'ont pas de réalité. Ainsi le résultat de ce système se réduit à cette absurdité : Il y a des existences finies, déterminées, sans réalité; et une existence absolue, infinie; mais dont on ne peut rien affirmer et rien nier, et qui n'est que le *rien* absolu.

D'ailleurs la grande difficulté, comment un être absolu et infini peut-il créer quelque chose de fini, reste dans ce système comme dans les autres. On ne sauroit nier l'existence apparente et transitoire des êtres finis; il faut donc toujours établir des rapports entre le fini et l'infini. Or il est tout aussi inconcevable, comment un être absolu et infini peut se manifester par des existences finies, qu'il l'est de savoir, comment un être absolu et infini peut créer quelque chose. Dans tout système, où l'on refuse à l'être infini la personnalité, et où on la refuse également aux intelligences finies, du moins dans un sens éminent et réel, on ne peut rien affirmer de l'être infini, on ne peut expliquer le moi des êtres finis, on flotte entre une existence absolue qui n'est pas un être, et qui a tout-à-fait l'air d'être une notion, et des existences apparentes, transitoires, qui ne sont pas non plus des êtres, et qui cependant ont tout-à-fait l'air d'êtres réels.

On ne peut concevoir, ni quel est le point de départ de cette philosophie ; puisqu'à l'entendre, le moi n'est qu'une vapeur, ni quel est son point d'arrêt ; puisqu'on y arrive bien à l'Être, mais non pas à un être.

Si vous voulez ôter toute espèce de réalité au monde sensible, et nier, en bon idéaliste, qu'il y ait une différence essentielle entre les sensations, et les représentations de l'imagination, je le veux bien ; mais à condition que vous m'expliquerez pourquoi je fais, comme vous, et pourquoi vous faites, comme moi, une différence entre ces deux genres de représentations. Si vous voulez enlever toute réalité transcendante aux phénomènes du sens interne, et à la succession que j'éprouve au-dedans de moi ; j'y consens encore ; mais si cette succession que j'éprouve n'est pas réelle, expliquez-moi ce que c'est que cette apparence, et comment elle naît en moi.

Si vous voulez me dépouiller tout-à-fait, et m'ôter le moi lui-même, qui s'est dépouillé volontairement, ou s'est laissé dépouiller jusqu'ici, et qui paroît avoir constaté son existence, par cette abnégation même ; je ne vous dirai pas comme Sosie à Mercure :

> . . . . dis-moi donc qui tu veux que je sois;
> Car encore faut-il bien que je sois quelque chose!

Mais je vous dirai : qu'est-ce qui existe donc, si ce qui sent, juge et renie sa propre existence, n'existe pas réellement? Je me résigne à être anéanti, mais je demande du moins que vous me prouviez, avec la plus grande évidence, que vous n'anéantissez pas tout en m'anéantissant, et qu'en me refusant la réalité, vous laissez encore subsister de la réalité quelque part.

Le fait est que, par la pensée, nous saisissons l'Univers, ou la totalité des existences, et que, par le moi, nous

avons la conscience de la pensée. Or, ou bien nous n'avons dans notre philosophie, aucun point d'appui, ou le moi est le point d'appui et le point central de tout ce que nous connoissons, et de tout ce que nous pouvons connoître. Comment peut-on donc parvenir à des connoissances qui nous obligent à nous anéantir nous-mêmes en anéantissant le moi; car, s'il n'a point d'existence réelle ni de certitude, comment ce qui n'existe pour nous que par lui, et en lui, existeroit-il d'une existence réelle? Supposez que nous ne connussions le monde sensible que par un miroir qui le réfléchît; seroit-on jamais fondé à refuser toute réalité, toute existence au miroir, et à l'accorder au monde sensible? ou, ce qui seroit plus fort encore, à emprunter du monde sensible, que nous ne connoîtrions que par le miroir, les argumens par lesquels nous refuserions au miroir l'existence et la réalité.

Ou le moi et l'Univers, l'existence individuelle et l'existence universelle, sont également des fantômes, et il n'existe rien, ou le moi et l'Univers existent réellement. C'est d'une manière immédiate que je sais que le premier existe; et le second n'existe pour moi que d'une manière médiate. Car je sens mon existence individuelle, et par elle l'existence universelle; mais ce qui existe médiatement, ne sauroit jamais avoir plus de réalité que ce qui existe immédiatement. L'existence universelle ne peut donc frapper de nullité l'existence individuelle.

Ces difficultés ne se présentent, dit-on, que dans la méthode analytique; ces raisonnemens n'ont de force que lorsqu'on part, dans la philosophie, de ce qui est. La méthode synthétique procède tout autrement; elle nous permet de faire abstraction de ce qui est, et de nous placer de prime abord au sein de l'existence absolue et universelle.

Cette différence entre la méthode synthétique et la méthode analytique, est plus apparente que réelle. Du moins, ne peut-on pas dire que ce soient deux méthodes. Isolées, elles ne mènent pas au but; leur union fait leur force. Au premier coup-d'œil, comme, dans la synthèse, on compose, et que, dans l'analyse, on décompose, on paroît plus actif dans la première, plus passif dans la seconde, dans celle-ci plus entravé, dans celle-là plus libre. On a l'air de créer dans la synthèse, de recevoir dans l'analyse, ou d'élaborer simplement ce qui vous est donné. Cependant cette différence n'est pas à l'épreuve de l'examen. La première notion d'où la synthèse part, est-elle produite, ou est-elle donnée? Voilà le point décisif. Si elle est produite, il s'agit de savoir ce qu'on produit en la produisant; car cet acte pourroit être arbitraire ou illusoire, un jeu de l'imagination, ou un phénomène dénué de toute consistance

et de toute réalité. La notion dont la synthèse part, est-elle donnée? elle ne peut être donnée que par le moi, et dans le moi; elle ne sauroit avoir plus de réalité que le moi lui-même. Si elle est donnée, elle est un fait, et l'on n'y parviendroit que par l'analyse. Car, quand ce seroit un fait simple, encore faudroit-il le surprendre dans les faits composés, et l'en dégager; et fût-il possible de le saisir par l'intuition pure et intellectuelle, encore faudroit-il s'assurer qu'elle est intellectuelle et pure, et arriver jusqu'à elle à travers les intuitions ordinaires, pour la distinguer de toutes les autres.

Entre la philosophie de la nature et les systèmes qui lui ressemblent, d'un côté, et le théisme, de l'autre, il y a la même différence qu'entre le contradictoire et l'incompréhensible. Cette philosophie nie la réalité des êtres, et leur substitue l'existence dans le sens le plus

absolu et le plus vague. Elle est par-là même en contradiction : avec la personnalité de l'homme, qu'elle ne peut ni faire disparoître, ni expliquer : et avec la réalité du monde sensible, qu'elle nie dans le sens transcendant du mot, sans détruire en nous, et sans nous faire comprendre comment ce phénomène existe, et comment il arrive qu'il nous donne le sentiment de la réalité. Cette philosophie est encore en contradiction avec la notion de l'Être absolu ; car, comme elle lui refuse la personnalité, et qu'elle n'affirme rien de lui, elle remplace l'être par l'existence, et vaporise en même temps l'Univers et Dieu. Le théisme laissant subsister l'Univers, sans prétendre que les êtres soient ce qu'ils nous paroissent être, conservant à l'homme la personnalité, l'accordant à l'Être absolu, qui est le principe des existences, et le distinguant de l'Univers, ne comprend, sans doute, ni l'Être absolu, ni la nature intime du

moi, ni celle de l'Univers; mais il n'est pas en contradiction avec les faits primitifs, il n'essaie pas même d'expliquer, comment l'Être absolu et nécessaire a produit les existences, ni dans quels rapports d'action et de passion, ou d'action réciproque, elles se trouvent avec lui. Mais cette difficulté est la même dans tous les systèmes, et du moins, le théisme, en parlant de Dieu comme d'un être véritable, rend l'explication possible, et en conservant à l'homme sa personnalité, et à l'Univers de la réalité, il ne détruit pas le fait même qu'il s'agit d'expliquer, et qui sert de base à toute la philosophie.

Dans la haute philosophie, comme dans toute espèce de recherches, il faut sans doute éviter ce qui est contradictoire; mais il ne faut pas même tenter d'éviter ce qui est incompréhensible, car y prétendre, ce seroit tomber dans une véritable contradiction. La principale source de l'incrédulité est la prétention

de vouloir comprendre Dieu et l'Univers; c'est vouloir les assujettir au foyer d'un mauvais microscope pour mieux les observer. Rien de plus ridicule que de croire que, dans un certain point de vue, on comprendra mieux ces énigmes. Est-on plus près de la notion de l'Éternel, quand on entasse des millions de siècles les uns sur les autres, que lorsque l'on compte des années? Est-on plus près de l'absolu, quand on fait abstraction de certains rapports? La perfection de la raison humaine consiste à s'arrêter sur les limites de la raison, et à ne pas voir la raison *dans les raisonnemens seuls.* En suivant la voie du raisonnement, on arrive nécessairement à un dernier terme où, sous peine de ne rien comprendre, il faut admettre l'incompréhensible, et où il ne s'agit plus de prouver l'incommensurable, l'infini, mais où il devient un article de foi philosophique.

Au fond, on ne peut comprendre que

ce qui est fini. Car qu'est-ce que comprendre ? C'est, ou saisir un objet tout entier, aveç toutes ses qualités, ou voir les effets dans les causes; ou juger de quelque chose qui est hors de nous, par ce qui se passe en nous.

Or, on ne sauroit ni embrasser l'infini, ni le voir autrement qu'en lui-même, puisqu'il est l'inconditionnel et l'absolu; ni le juger par analogie avec nous-même, car l'infini ne peut jamais ressembler au fini. Ainsi, vouloir comprendre l'Univers, suppose que l'on peut comprendre l'absolu; et, comprendre l'absolu, est une chose impossible et contradictoire. Nous avons les deux termes extrêmes de la science, le conditionnel et l'inconditionnel; le fini et l'infini; l'Univers et Dieu; mais, entre ces deux extrêmes, il y a un abîme que rien ne peut combler.

L'Univers sans un Dieu personne, ou le système : Tout est Dieu, me paroît

une absurdité ; c'est une succession d'événemens sans un principe immuable. Dieu sans l'Univers, c'est une contradiction secrète ; c'est l'inconditionnel sans êtres conditionnels. L'Univers et Dieu, c'est un mystère impénétrable.

Le premier de ces trois systèmes est le système des panthéistes : ils admettent une conséquence sans principe, et un problème sans solution finale. Le second est celui des unitaires absolus, qui disent : Dieu est tout ; qui reconnoissent une cause sans effet réel, un principe sans véritable conséquence, et qui le reconnoissent par-là même sans nécessité. Car, si l'Univers n'est pas réel, pourquoi et à quel titre reconnoître un principe absolu ? et si le problème n'est rien, à quoi bon une solution infinie ? Le troisième est celui des théistes, qui ne nient pas la réalité des êtres conditionnels, et qui proclament la nécessité de l'être inconditionnel, sans prétendre expliquer

comment Dieu a produit l'Univers, et qui ne prétendent pas même déterminer, avec une précision rigoureuse, dans quels rapports ils existent ensemble.

Je le sais, les philosophes que nous combattons, et auxquels nous opposons l'existence du moi et de l'Univers, nous répondent : Vous nous attaquez par les faits, et nous n'en tenons aucun compte ; nous partons des notions, et nous prouvons tout par elles. Vous prenez pour base ce qui est, nous prenons pour base ce qui peut et doit être. Empruntez notre point de vue, employez nos armes, placez-vous sur le même terrain que nous, et vous aurez les mêmes idées. — Mais est-ce un point de vue que celui que vous avez choisi, et avez-vous un véritable terrain ? Que sont vos notions, si elles ne sont des faits intimes du moi ; et si elles sont autre chose, dites-nous d'où elles vous sont venues, et ce qu'elles signifient ? Ce qui peut, et

doit être; ne vous est-il pas lui-même connu par le sens intime ; et, si cela n'est point, êtes-vous sûrs que ce qui, selon vous, peut et doit être, puisse et doive être en effet ?

Il est certain que, pour s'attaquer et se combattre avec quelque apparence de succès, ou plutôt pour amener une décision quelconque, il faut se battre sur le même terrain que son adversaire, c'est-à-dire, partir des mêmes principes; mais cela n'est admissible qu'autant que votre adversaire a des principes, et qu'il repose sur un véritable terrain. Souvent on prend un nuage qui se forme au bas de l'horizon pour la terre, un sol mouvant pour un sol stable, de l'algue flottante, ou un marais florescent pour une base sûre. Il ne s'agit pas alors d'aller s'exposer au même danger que votre adversaire, en vous plaçant aussi mal que lui, mais de l'avertir qu'il se fait illusion sur la nature de son point d'appui.

Or, je le demande, est-ce un véritable point d'appui, que de partir de l'absolu et de l'unité, de poser en fait que la véritable science peut et doit être notre partage, et que cette science consiste à proscrire toute espèce de pluralité, et même de dualisme; d'admettre l'existence universelle et infinie, et d'en déduire la multitude des phénomènes qui constituent l'Univers; de refuser la réalité à ceux-ci, et de l'accorder exclusivement à celle-là? Ne faut-il pas, avant d'admettre cette pétition de principes, comme un principe, ou plutôt, afin de convertir cette pétition de principes en principe, répondre aux questions suivantes: D'où nous viennent les notions d'absolu et d'unité? Où les trouvons-nous? Quelle est leur nature et leur valeur? Comment déduire la dualité de l'unité, et la pluralité des relations de l'absolu? Quelle réalité accorde-t-on à l'existence universelle, et quelle réalité refuse-t-on à l'Univers et au moi? —

Tant que ces questions ne sont pas résolues d'une manière satisfaisante, on procède arbitrairement dans la philosophie de la nature, on contredit les faits, ou du moins, on ne les explique pas.

Il est extrêmement commode de refuser toute espèce de réalité à l'Univers et au moi, et de n'en accorder qu'à l'être ou à l'existence; de ne pas s'amuser à comprendre les premiers, et de s'imaginer avoir tout dit de l'autre, quand on a prononcé ce mot. Mais, de bonne foi, est-ce là un système?

Si la philosophie consiste à tout expliquer, on a raison d'exiger des philosophes, qui se placent dans le point de vue de la réflexion, d'expliquer les relations et les antithèses par quelque chose d'absolu, et de ramener la dualité à l'unité. Mais on peut aussi exiger de ceux qui se placent dans le point de vue de l'absolu, de déduire toutes les dualités

de l'unité, et toutes les relations de l'absolu. Et, tant qu'on ne l'a pas fait, le système n'a pas même de prix comme hypothèse, et ne supporte pas l'examen.

Croit-on avoir tout dit en affirmant que ce qui est conditionnel n'existe pas dans le sens éminent du mot, et que l'inconditionnel existe seul véritablement, parce qu'il existe par lui-même? Encore faudroit-il du moins parler de l'inconditionnel comme d'une substance, et lui attribuer certaines qualités; il faudroit en parler comme d'un être, et l'on n'en parle que comme du substantif le plus métaphysique. Mais alors on se rapprocheroit du spinosisme, et c'est ce qu'on veut soigneusement éviter, non-seulement pour faire preuve d'originalité, mais encore pour se soustraire aux difficultés que présentent les attributs dont Spinosa investit sa substance unique, attributs qui sont la pensée et l'étendue.

Cependant même, en devenant spinosiste, on n'en seroit pas beaucoup plus avancé ; car il resteroit toujours à prouver qu'il n'y a qu'une seule substance, et à expliquer la réalité telle quelle du moi humain, et celle de l'Univers. Spinosa n'y a pas réussi, et tous les spinosistes avoués et les crypto-spinosistes n'y ont pas mieux réussi que lui, car Spinosa a fait les seuls raisonnemens qu'on puisse faire pour appuyer ce système. Il est parti de ce principe de la philosophie cartésienne : Tout ce que l'on conçoit seul, sans que l'on ait besoin de quelque chose d'autre pour le concevoir, est une substance ; tout ce que l'on ne conçoit pas seul, est une modification de la substance. Spinosa n'a ajouté qu'un mot ; mais ce mot est essentiel, et change tout-à-fait la nature du principe.

Il a dit : Tout ce dont on conçoit l'*existence,* sans qu'on ait besoin de quelqu'autre chose pour le concevoir, est

seul une *substance*. De là il a conclu qu'il n'y a qu'une seule substance, et que tous les êtres de l'Univers ne sont que des accidents de cette substance. Mais il falloit séparer entièrement l'existence de la substance, et dire : Tout ce qui, dans la pensée, peut être conçu seul, sans le secours de quelqu'autre chose, est une substance.

Que l'existence soit donnée ou non donnée, conditionnelle ou inconditionnelle, la substance est toujours ce qui porte tout, et n'est porté par rien, ce qui peut être représenté et conçu indépendamment de toute autre idée. Il ne résulte donc pas de la simple notion de la substance qu'elle existe, et qu'il ne puisse et ne doive y en avoir qu'une seule.

En partant de sa définition gratuite de la substance, et en n'admettant qu'une seule substance, Spinosa étoit obligé d'expliquer d'une manière satisfaisante

l'individualité et la réalité de l'Univers sensible. Il ne suffisoit pas de nier l'une et l'autre, ni de dire qu'elles sont incompatibles avec la notion de la substance. Car on ne peut révoquer en doute qu'il existe une réalité apparente ; et, de quelques principes que l'on parte, il faut concilier avec eux cette réalité apparente, et même il faut l'expliquer.

Mais il y a une sorte de réalité dans les idées. Non-seulement pendant que nous avons des représentations, nous en avons la conscience, et ce sentiment ne nous permet pas de douter que nous ne les ayons ; mais ce qui prouve que ces idées ont même une réalité objective, c'est qu'il ne dépend pas de nous d'en faire ce que nous voulons, et il en est qui ont quelque chose d'immuable et d'indépendant de nous. De plus, il y a encore une différence, entre la représentation idéelle d'un cercle dont les caractères nous sont donnés par la notion même du cercle ;

et la représentation que nous plaçons, et que nous voyons hors de nous. Je sais bien qu'en supposant que ces représentations soient toutes deux réelles, l'une a cependant une réalité différente de l'autre, pour ne pas dire supérieure à l'autre, et qu'il n'est pas facile de dire en quoi cette différence consiste ; mais en supposant qu'on nie la réalité de l'une et de l'autre, il est bien plus difficile encore d'expliquer le fait de ces apparences, de montrer pourquoi elles nous paroissent réelles, et de distinguer même d'une manière précise, le fait de la réalité apparente, de la réalité réelle.

On ne gagne donc rien à partir d'une notion, comme l'a fait Spinosa, et comme l'ont fait après lui tous les panthéistes, et à procéder synthétiquement dans cette grande matière. Sans contredit, l'analyse seule ne signifie rien non plus, et ne mène à rien. Seule, elle est une dissolution qui ne révélera pas le mystère

de l'existence. Par la synthèse, vous n'arrivez jamais à une variété quelconque, bien moins encore à l'immense variété des êtres qui composent l'Univers, et vous allez échouer contre les existences individuelles. Par l'analyse, si vous vous abandonnez à elle seule et voulez toujours analyser, vous n'arrivez jamais à une unité quelconque.

Cependant la vie est une, l'homme est un. Détruire un être pour le connoître, est aussi peu le moyen d'arriver au but, que de construire l'être arbitrairement. En combinant la synthèse et l'analyse, on arrive à un fait primitif, qui reste sans doute incompréhensible, et qui offre des élémens dont on ne peut déterminer avec précision les rapports réciproques; mais du moins, la philosophie obtient de cette manière un point fixe; et il me semble qu'une grande difficulté, ou un grand problème insoluble, reposant sur un fait, vaut mieux qu'une solution universelle qui ne repose sur rien.

Originairement, et avant toute autre chose, nous sommes donnés à nous-mêmes ; et avant que la philosophie ait observé, examiné, classé, distingué, déblayé les représentations, nous ne sommes pour nous-mêmes qu'un faisceau, ou plutôt un chaos de représentations de tout ordre. L'analyse, en passant toutes ces représentations au creuset ou à la coupelle, les ramène, toutes ensemble, à la thèse première du moi ou de la conscience. Cette thèse elle-même présente une antithèse du sujet et de l'objet, de l'homme et de la nature, de la liberté et de la nécessité. Cette antithèse est aussi ineffaçable que la thèse même qui la porte ; mais comme les deux élémens qui se supposent l'un l'autre, sont tous deux conditionnels relativement à leur existence, cette antithèse conduit à l'idée d'un être inconditionnel et absolu ; et cet être, combiné avec les deux termes de l'antithèse, les réunissant dans sa nature incompréhensible, comme les con-

séquences sont unies avec, et dans leur principe, nous donne une synthèse qui est le dernier terme de toute philosophie.

Le Moi, l'Univers, et Dieu; le Moi nous donnant l'Univers, l'Univers et le Moi nous donnant Dieu; l'unité mystérieuse de Dieu, nous offrant le principe de l'Univers et du moi, Dieu la réalité suprême, donnant la réalité à l'Univers et au moi, sans qu'on puisse jamais espérer de déterminer comment il la leur a donnée, comment il la leur conserve, quels sont les rapports de dépendance où ils se trouvent vis-à-vis de lui, et en quoi leur réalité diffère de la sienne: — Tel est le résultat de toute philosophie aussi jalouse de profondeur que de modestie, et qui voudra aussi peu d'une base sans édifice, ou d'un édifice sans couronnement, que d'un édifice et d'un couronnement sans base.

Dans tous les systèmes sur l'Univers,

il y a des difficultés inextricables et des énigmes insolubles ; mais du moins, dans la philosophie dont nous venons d'indiquer les fondemens, on conserve les êtres, et on admet l'Être par excellence ; tandis que, dans les autres, on a des ombres et un substantif pour résultat. On n'explique pas les faits, mais on ne les contredit pas ; et sans avoir la chaîne qui unit le conditionnel et l'inconditionnel, on tient les deux termes de cette chaîne. On admet la variété et l'unité sans sacrifier l'une à l'autre, et sans prétendre connoître comment l'une produit l'autre ; on ne fait pas disparoître la variété pour avoir une unité stérile, dénuée d'attributs, et en contradiction avec tout ce qu'on vouloit comprendre en l'établissant.

CONSÉQUENCES MORALES ET PHILOSOPHIQUES.

Le théisme, qui distingue l'Être infini et absolu : *Dieu*, de l'Univers, qui lui accorde la personnalité, qui l'accorde de même aux hommes, qui ne refuse pas la réalité au monde sensible, sans pourtant placer cette réalité dans les qualités et les caractères des objets que les sens nous transmettent, établit, entre Dieu et l'homme, des rapports et des sentimens de religion, tels qu'ils peuvent exister entre une personne finie, et une personne infinie. Dans le système qui se réduit à ces deux propositions : Le fond réel de toutes les existences passagères apparentes est une existence vague, qui n'est ni apparente, ni passagère, ni relative, ni conditionnelle : Toutes les existences apparentes ne sont que des manifestations de cette existence, et vont s'abîmer en elle, — il ne peut point être question de religion.

L'existence absolue n'étant pas un être, bien moins encore une personne, dans le sens strict du mot, on ne peut, sans abuser des termes, parler de Dieu, du plan de l'Univers, de rapports, d'immortalité. Comment peut-on appeler *Dieu*, l'existence universelle, dont on ne peut rien dire; si ce n'est qu'elle existe, et qu'elle se manifeste? Comment parler d'un plan de l'Univers, là où les existences passagères dérivent nécessairement de l'existence universelle ; où tout existe, parce que tout existe, ou plutôt, où tout paroît exister, et où il n'existe véritablement que l'existence universelle et absolue? Quels rapports réels peut-il exister, entre l'abstraction la plus pure, la plus subtile, et de vaines apparences? En quoi peut consister l'immortalité, là où il n'y a ni véritables individus, ni force propre, active, réelle, ni personnalité, ni liberté?

Sans doute, l'existence absolue existera

toujours, et toujours il en existera aussi des manifestations quelconques. Mais ces manifestations ne sont que des vagues de l'existence universelle, qui s'effacent l'une l'autre sans laisser de traces, et l'absolu, comme Saturne, dévore tous ses enfans? Comment donc peut-on s'exprimer avec respect, attendrissement, et un saint enthousiasme sur l'Infini, dans un système où l'infini n'est pas la perfection infinie, mais une vaste et immense vapeur, qui n'offre point de bornes à l'imagination, point d'objet à la pensée, et qui ne peut inspirer qu'un sentiment de tristesse et d'effroi! Sans doute, le désir, le besoin, l'amour de l'Infini, reste toujours un trait distinctif de la nature humaine, quelle que soit la philosophie qu'on embrasse, et c'est ce besoin ineffaçable de l'homme auquel on s'adresse, en tenant dans la nouvelle philosophie un langage que j'appellerois volontiers le mysticisme de l'athéisme. Mais, si le sentiment de l'Infini n'est pas

la preuve de l'existence réelle de la personnalité de l'homme et de Dieu, ce n'est qu'une triste et scandaleuse anomalie de la nature humaine.

Sans doute, l'idée, l'amour de l'infini est le véritable feu sacré de la terre; sans cet amour, tout est stagnation, pourriture et mort. Mais ce sentiment seroit le tourment de l'âme qui le reproduit toujours, si l'âme ne voyoit en elle les titres de sa propre excellence, de son origine et de sa destination, et si, réelle elle-même, elle ne pouvoit pas s'avancer vers l'Être infini pour s'unir à lui plus étroitement. Alors la nature universelle des corps ne seroit plus, pour l'âme humaine, ce que la musique instrumentale est à la voix humaine : un grand, magnifique et éternel accompagnement ; la poésie et les arts, un emblème de l'infini, revêtu de formes sensibles et finies. Le silence de la méditation ne seroit plus sublime ; car l'âme ne s'entendroit, ne

se saisiroit plus elle-même dans le recueillement de la pensée, et ne saisiroit par conséquent plus la pensée universelle, qu'elle ne peut saisir qu'en se distinguant d'elle.

Dans le système de l'unité absolue, l'homme qui produit l'idée de l'infini, pour son tourment, et pour nourrir le jeu barbare d'une philosophie qui l'anéantit, ressemble à Prométhée enchaîné sur le Caucase, et dont un vautour vient dévorer le cœur, ce cœur qui renaît et qui repousse toujours, pour prolonger et renouveler ses douleurs. Dans le système de l'unité absolue; Dieu paroît jouer un grand rôle; mais c'est un rôle à peu près comme celui que jouoit le roi chez certains peuples, et dans certaines constitutions, où l'on parloit beaucoup de lui, tout en le détrônant, et où la démocratie pure existoit sous le nom de la monarchie, et régnoit avec d'autant plus de sûreté, qu'elle régnoit sous un nom emprunté.

Ramener tout à la vie universelle, à l'Être absolu et infini, et vouloir que tous les êtres individuels, toutes les existences particulières, n'existent que pour lui, et pour les idées directrices de l'Univers, et s'abîment volontairement dans cette atmosphère aussi pure qu'étendue, c'est supposer l'absence de la personnalité du cœur, c'est-à-dire de l'égoïsme. Faire triompher cette doctrine, c'est le combattre et le faire disparoître. Mais étendre cette doctrine jusqu'à prêcher l'abnégation totale de la personne intellectuelle, de la personne proprement dite, c'est non-seulement ôter à la philosophie tout espèce de point d'appui, c'est encore inspirer la plus profonde indifférence pour toutes les existences particulières, et, en général, pour toute sorte d'intérêt déterminé ; et comme cet état est un état forcé, contraire à la nature, et par-là même peu durable, on retombe bientôt du sein de la vie universelle, dans les misères de l'égoïsme ; et on s'y repose avec complaisance.

La philosophie de la nature n'est pas moins contraire aux progrès des sciences physiques, qu'aux progrès de l'esprit public et de la moralité. L'idéalisme transcendant est moins dangereux pour les sciences qui reposent sur l'observation et sur l'expérience, que cette philosophie. L'idéalisme est un rêve ingénieux et conséquent, placé en arrière ou au-dessus des sciences, qui n'arrive pas jusqu'à elles et ne les touche pas, de crainte de se mésallier et de se compromettre. Il n'essaie pas même de descendre de ces hauteurs pour expliquer les phénomènes généraux de la nature; prenant aussi peu connoissance des sciences, que les sciences prennent connoissance de lui; ils marchent ensemble comme le mécanisme social marche à côté de certaines théories politiques qu'il ignore et qui le méprisent trop pour s'appliquer à lui.

La philosophie de la nature menace directement les sciences naturelles, parce

qu'elle prétend prouver la vérité et la fécondité de ses principes, en construisant arbitrairement et en produisant à son gré la nature phénoménique. A la vérité, la marche qu'elle suit, et les moyens qu'elle emploie, dans cette entreprise, ne la recommandent pas. Elle s'est élevée à l'unité absolue par l'abstraction la plus subtile; elle descend aux phénomènes généraux par l'imagination la plus déréglée. Mais comme, en s'élevant, elle a oublié les degrés par lesquels elle est montée, et s'est persuadée que ce qu'elle avoit laissé de côté, dans ses abstractions progressives, avoit cessé d'exister, de même, en descendant, elle croit créer les phénomènes, et elle ne fait que les rencontrer. Elle trace le roman de la nature avec des personnages historiques, et ce roman ne rend pas raison de l'existence de la nature. Elle n'imagine pas les faits, mais elle les trouve; et ne pouvant les nier, elle s'imagine les *imaginer*, comme elle s'imagine les expliquer.

Quelque facile qu'il soit de pénétrer la nullité de cette méthode, elle égare les jeunes gens, en flattant à la fois leur paresse d'esprit et leur orgueil; et elle séduit les savans eux-mêmes par sa fausse simplicité.

Cependant, si la véritable métaphysique étoit trouvée, la bonne physique devroit être en harmonie avec ses principes, et, en dernière analyse, s'appuyer sur elle. Une vue totale; une vue de l'ensemble, une vue de l'univers devroit ressembler à ce qu'on nomme, dans les calculs, une somme totale. Cette somme comprend toutes les sommes particulières, tous les nombres, toutes les unités, toutes les fractions. De même, toutes les existences individuelles, tous les objets particuliers devroient se trouver compris et réunis dans la vue générale de l'Univers, et l'on devroit, au besoin, pouvoir les y retrouver et les en déduire. Il n'y a rien de plus simple que l'unité; mais

l'unité parfaite ne contient rien, ne donne rien, et n'est à coup sûr pas une somme.

Comme système, la philosophie de la nature ne porte donc pas son évidence en elle-même, et n'est pas démontrée ; comme hypothèse, elle présente, pour l'explication de l'Univers, et du moi, les mêmes difficultés que les autres systèmes, et elle en présente de plus grandes qui lui sont particulières. Le règne de ce système amèneroit cette stagnation des esprits qui est inséparable du despotisme dans le monde des idées. Il ne faut pas cesser de faire des essais de dogmatisme en fait de philosophie ; mais il ne faut pas croire que ces essais puissent jamais former une autorité irréfragable, bien moins, pour toutes les intelligences humaines, une constitution universelle et éternelle. Un système de métaphysique ne peut jamais être qu'un gouvernement provisoire ; quand il prétend à une dictature perpétuelle, il faut que

l'insurrection en fasse justice ; et, dans cet ordre de choses, elle est le plus saint de tous les devoirs.

La philosophie critique de Kant, quelles que soient ses imperfections, avoit donné aux esprits une direction qu'il importe de leur conserver. C'étoit une espèce d'interrogatoire sévère, adressé à toutes les idées, et assez semblable à celui qu'on fait subir aux voyageurs à l'entrée des grandes villes : Qui êtes-vous ? d'où venez-vous ? où allez-vous? Ne pas vouloir tendre au système, c'est marcher sans avancer, c'est courir dans tous les sens, c'est faire des préparatifs sans objet. Avoir un système, c'est rester au même point et tourner sur soi-même; c'est manquer le but, parce qu'on croit y être. Le seul moyen de salut, c'est de tendre au système sans prétendre le posséder définitivement, c'est d'adopter ou de créer une vue de l'Univers, qui donne de l'unité aux idées, ou permet

de les y ramener ; c'est en un mot de rester toujours disposé à changer de point de vue. On ne doit ni vivre en nomade, ni être attaché à la glèbe.

En général, il faut bien distinguer, entre *la* philosophie, *une* philosophie, et l'esprit philosophique.

La philosophie seroit la science des principes, l'esprit philosophique est le talent naturel ou acquis, de ramener toutes les idées à des principes; une philosophie est une certaine vue ou une certaine exposition des principes.

Comme ces principes ne doivent pas être des formules logiques, mais des principes réels, et qu'ils ne peuvent en admettre de supérieurs à eux, il est clair que la science des principes doit être la science de l'absolu. Cette philosophie est la science que l'on cherche, et non la science qu'on possède. Il faut tendre aux

principes; mais pour pouvoir être sûr d'y être arrivé, il faudroit qu'on pût se placer au-dessus, ou du moins, hors de la science humaine, afin de la juger.

Une philosophie ne peut jamais être qu'une certaine vue de l'Univers, à laquelle il manquera toujours l'universalité, et la certitude absolue. La donne-t-on pour quelque chose de plus qu'une vue de l'Univers, elle devient contraire à la philosophie; car elle devient un obstacle au mouvement de la pensée, et cesse d'en être le principe. L'esprit philosophique est le moyen de chercher toujours les principes, de quelque point des connoissances humaines que l'on parte, et il consiste éminemment dans une grande aptitude à décomposer et à recomposer les idées.

ESSAI

SUR LES PROGRÈS DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DANS LE XVIIIe SIÈCLE.

COMME la poésie a existé et fleuri avant les poétiques, comme on a soulevé et transporté des fardeaux avant que la mécanique appliquée eût fait des progrès, comme on a fait des compositions et des décompositions avant que la chimie eût été réduite en système; ainsi l'on a multiplié les richesses des nations et augmenté les revenus des gouvernemens, avant qu'on eût ramené le mécanisme des sociétés à des principes fixes et à une véritable théorie.

On ne peut nier que Sully et Colbert n'aient fait, sans théorie, des choses admirables. Tous deux n'avoient que des maximes plus ou moins générales, plus

ou moins locales et particulières sur les moyens d'accroître et de faire circuler les richesses. Sully a l'honneur d'avoir fourni beaucoup d'idées aux physiocrates, et Colbert a été le héros des partisans du système mercantile ; mais il est certain que leur point de vue, sur ces importantes questions, étoit un point de vue partiel, exclusif et rétréci. Faute d'une théorie étendue et profonde, ils ont quelquefois bien fait le mal, et mal fait le bien. S'ils ont paru opposés l'un à l'autre, c'est que tous deux n'avoient saisi qu'une des faces de ce grand objet, et qu'aucun d'eux ne s'étoit élevé assez haut pour convertir les oppositions en simples différences, ou plutôt pour tout concilier, en évitant de faire d'une partie du tout le tout entier, et en mettant dans un ensemble fortement organisé chaque partie à sa place.

Fréderic Guillaume I et Fréderic II, Rois de Prusse, ont mis un ordre admi-

rable dans leurs revenus ; la comptabilité étoit parfaite en Prusse ; l'économie y fut appliquée pour la première fois avec succès à un grand État. Plusieurs des mesures que ces Princes prirent, et des maximes qu'ils adoptèrent, peuvent être justifiées par les circonstances, qui les obligeoient d'aller au plus pressé, d'assurer l'existence de l'État, la richesse nationale dût-elle en souffrir, et de rendre la recette du moment plus abondante, dût-elle appauvrir l'avenir. Cependant leurs maximes ne sauroient être justifiées par la théorie, et ne peuvent pas être érigées en maximes universelles. La science de l'économie politique doit donc être regardée comme une création qui appartient uniquement à la seconde partie du dix-huitième siècle.

Il faut distinguer la science de l'économie politique de celle de l'administration, ou de la finance, quels que soient les nombreux et intimes rapports qu'elles

ont l'une avec l'autre : l'économie politique s'occupe de la source et du principe, de la nature et des branches de la richesse nationale ; de-là dépend la connoissance des moyens de faire naître, d'entretenir et d'augmenter cette richesse. La science de l'administration n'a d'autre objet que d'assurer, d'accroître, et d'appliquer avec sagesse la richesse ou le revenu de l'État. Dans la première, tout roule sur le pivot du travail ; dans la seconde, tout tourne sur l'impôt. Afin de créer et d'augmenter la richesse de l'État, il faut au préalable créer et accroître la richesse nationale ; mais afin que la richesse nationale se développe librement et avec succès, il faut que la science de l'administration ne l'entrave pas par des impôts désastreux ou par des règlemens plus désastreux encore. Protéger la richesse nationale sans prétendre la diriger, tel est le chef-d'œuvre de la science de l'administration. Elle n'est qu'un corollaire et une belle application des prin-

cipes de l'économie politique. La richesse nationale est le fleuve, ou le réservoir de l'eau, que le travail continuel de la nature entière contribue à produire et à nourrir ; l'administration est un moyen artificiel qui doit conduire ces eaux à une destination particulière ; c'est une pompe aspirante placée sur le réservoir et qui doit fournir l'eau à la grande machine de l'État.

La science de l'économie politique a dû sa naissance et ses progrès à l'analyse. Plusieurs événemens et différentes circonstances dirigèrent l'attention des esprits philosophes sur la richesse et sur le travail, dont ils décomposèrent l'idée pour trouver le principe de l'une et le secret de l'autre. Le délire du système du Mississipi en France, et celui de la compagnie du Sud en Angleterre firent réfléchir sur des moyens de circulation, sur la nature du numéraire réel et du numéraire fictif. Le système des emprunts, les

embarras qu'il suggère et les ressources qu'il demande amenèrent des idées développées et précises sur le crédit. La richesse de la Hollande presque sans territoire, celle de l'Angleterre dont les rapides progrès tenoient du prodige, la pauvreté de l'Espagne quoique maîtresse des mines du Mexique et du Pérou, les miracles qui s'opéroient en Prusse, le spectacle que présentoit un État peu riche et cependant possesseur d'un trésor considérable et se trouvant à la fin d'une guerre ruineuse plus en fonds que l'Europe conjurée contre lui, formoient autant de contrastes qui devoient provoquer la méditation, et conduire la pensée à des découvertes importantes. Toutefois il faut se garder d'expliquer le génie par les circonstances : le génie en profite, mais sans lui elles existeroient stériles et inaperçues.

Il y avoit trois manières différentes de considérer la richesse : on pouvoit la voir

uniquement dans les métaux qui la représentent, ou la placer dans le sol qui produit les matières premières, ou la faire consister dans le travail de quelque genre qu'il soit, pourvu qu'il produise des valeurs échangeables. La première, la plus fausse et la plus simple, fut pendant long-temps la seule que l'on connût et que l'on saisît; elle enfanta le système mercantile. Dans ce système, on prit les signes de la valeur pour la valeur même. Favoriser l'entrée du numéraire dans un pays, en défendre la sortie, ou du moins l'entraver, défendre ou charger d'impôts, qui la rendent à peu près nulle, l'importation des marchandises étrangères, encourager l'exportation; estimer les progrès de la richesse nationale d'un État par la balance du commerce toujours incomplète, qui ne tient aucun compte du commerce intérieur, et qui par-là même ne prouve rien, tels sont les principaux élémens du système mercantile, et il suffit de l'énumération de

ses élémens pour faire sentir qu'une construction de ce genre ne sauroit être solide. Il fut pendant long-temps le seul système que l'on connût et que l'on suivît, il avoit une évidence apparente qui séduisoit les esprits, une simplicité plus séduisante encore; il favorisoit la manie de réglementer, qui a été plus ou moins la maladie de tous les gouvernemens, et il enfante le régime prohibitif, qui appauvrissoit les peuples en prétendant les enrichir, leur fermoit les marchés des autres peuples en leur interdisant d'y vendre les productions brutes et les matières premières, et fermoit leur propre marché aux productions de l'industrie des autres peuples. Ce système a mis les nations qui l'ont adopté dans la nécessité cruelle d'acheter cher chez elles, des marchandises médiocres, que d'autres peuples leur auroient vendues excellentes et à bon marché, et de vendre eux-mêmes à bon marché des marchandises désirées ailleurs, et qui y auroient été bien payées.

Vers le milieu du dix-huitième siècle, la véritable science de l'économie politique prit naissance. En France parut la physiocratie; en Angleterre, le système que l'on pourroit appeler à juste titre: la *Ponocratie*, puisque le travail y est la base et le principe de tout. L'un étoit l'ouvrage de *Quesnai*, l'autre celui de *Smith*; ils se partagèrent l'attention et les suffrages.

Quesnai étoit médecin de sa profession, et en cette qualité, attaché à la Marquise de Pompadour. Il méritoit l'épithète que lui donnoit Louis XV, qui l'appeloit *son penseur*. Quesnai pensoit en effet avec profondeur, et savoit serrer fortement la chaîne de ses raisonnemens et de ses idées. Il aborda une matière encore vierge et la traita avec une grande supériorité de talens. Sa théorie est originale, elle est conséquente; à côté de ses erreurs, elle offre des traits de lumière et des résultats importans. On lui

a reproché de l'obscurité; mais il faut se rappeler que le sujet étoit neuf, naturellement abstrait, et que la nation française est très-difficile sur l'article de la clarté. On s'est moqué de son néologisme; mais peut-être, pour exprimer des idées neuves, vaut-il mieux créer des mots nouveaux, que de détourner des mots reçus de leur acception usitée. On lui a fait un crime de son ton dogmatique, et de l'espèce d'orgueil avec lequel il parle de ses découvertes; mais le ton de la conviction ressemble facilement au ton dogmatique, surtout quand la conviction porte sur un enchaînement de théorèmes que l'on croit démontrés. Il est assez pardonnable qu'un homme qui a découvert, le premier, que ce que l'on faisoit depuis des siècles sans le comprendre, pouvoit être compris, et que l'on pouvoit ramener à des principes, ce qui avoit toujours paru marcher au hasard, éprouve et témoigne de la fierté, surtout à l'égard de ceux qui le jugent avec précipitation,

après l'avoir lu avec légèreté. Ses disciples lui ont fait du tort ; car les disciples vont toujours plus loin que le maître. En effet le Marquis de Mirabeau, et Mercier de la Rivière, ont outré ses défauts, ou ont converti en défauts ses qualités ; mais on doit lui passer beaucoup plus de choses qu'à eux. Les créateurs, dans un genre quelconque, ont toujours des titres à l'indulgence ; parce qu'ils en ont à l'admiration.

Quesnai ne voit la richesse véritable des nations que dans l'agriculture, et la force productive, que dans le sol. Le sol donne tous ce qu'il faut pour payer toutes les avances et tous les frais de sa culture ; il produit la rente de la terre, qui n'est, au fond, que le prix de location, ou l'intérêt du capital qu'on a mis dans la terre, l'achat et l'entretien des instrumens aratoires, les semailles, la consommation des troupeaux, la subsistance du fermier, de sa famille, de ses valets ; le sol donne

de plus un produit net, un excédant qui peut servir à former un capital, ou à payer d'autres travaux.

Les arts et le commerce ne produisent rien; car ils ne donnent point de produit net, et fournissent simplement les moyens de payer ce que consomment ceux qui se livrent à ces travaux, pendant le temps qu'ils s'y livrent.

L'agriculture donnant seul un produit net, c'est sur elle seule que doit porter l'impôt, et l'impôt, assis de cette manière, est le plus simple, le plus raisonnable, le moins dispendieux de tous les impôts. Tous les autres impôts vont pourtant tomber finalement sur le cultivateur du sol; mais ils y vont par de longs et pénibles détours, et la ligne droite étant la plus courte, est aussi la meilleure.

La liberté est la condition première des progrès de l'agriculture, et par con-

séquent celle de la richesse nationale. Il faut que le mode et les objets de la production, la vente de la marchandise, le choix des marchés, ne soient gênés d'aucune manière.

La sauvegarde de la liberté c'est la justice. Elle est la seule chose que les peuples doivent demander aux gouvernemens et que les gouvernemens soient dans l'obligation stricte de leur accorder. Quand la liberté règne, la prospérité de l'agriculture influe sur celle des arts et du commerce, et les progrès des arts et du commerce accélèrent ceux de l'agriculture.

Ce système plaît par son enchaînement et sa simplicité apparente ; il renferme un grand nombre de vérités utiles ; il respire l'amour de l'humanité, et un saint respect pour la dignité de la nature humaine. Mais il repose tout entier sur l'exagération d'une idée vraie ; en la

rendant exclusive de toutes celles qui, également vraies, devroient la corriger, la modifier, la restreindre, ce système est devenu faux.

Toute espèce de travail qui crée des objets d'une valeur échangeable, est un travail productif. Déduction faite de toutes les consommations que l'agriculture suppose, amène et remplace, elle produit un excédant appelé : *le produit net.* Mais, outre le travail nécessaire pour les objets que l'on consomme, pendant qu'on se livre à un art ou à une profession quelconque, tous les arts et tous les genres de travail produisent encore un excédant de travail. On peut aussi appeler cet excédant, à juste titre, un produit net ; il forme le capital de l'artisan et du négociant, et peut être échangé contre d'autres travaux.

Les arts et le commerce créent des objets, en faisant changer de forme et

de place à ceux que l'agriculture produit ; ils leur donnent ainsi une plus grande valeur échangeable. Alors ils représentent une portion beaucoup plus considérable de biens de la terre ; et l'excédant des productions du sol sur la consommation du laboureur, qu'on appelle le produit net, sert à payer et à acquérir les productions des arts et du commerce.

Ce produit n'auroit aucune valeur, si l'agriculteur n'avoit d'autre besoin que celui des productions même de son sol, et si les consommations de ceux qui, par leur travail, peuvent satisfaire ces besoins n'existoient pas. Dans le premier cas, le cultivateur n'auroit aucun intérêt à produire cet excédant, parce qu'il ne sauroit ce qu'il en doit faire ; dans le second, il ne trouveroit personne qui le demandât et l'achetât.

Du moment où il est prouvé que l'agriculture n'est pas le seul art productif,

ni le seul qui donne un produit net, on ne voit pas pourquoi l'impôt devroit uniquement porter sur lui, ni pourquoi ce seroit le sol qui devroit, en analyse dernière, tout payer. Tout travail qui, en produisant des valeurs échangeables, donne un excédant ou un produit net, peut et doit être imposé. L'impôt indirect sur les consommations de tout genre, est même bien moins arbitraire que l'impôt direct, qui porte sur le sol et sur ses productions. Le premier est toujours plus également réparti que le second; car il atteint les contribuables en raison de leurs jouissances, et dans le moment même de leurs jouissances.

Il n'est pas étonnant que Quesnai ait exagéré l'importance de l'agriculture. Fils de laboureur, il avoit la tête pleine de souvenirs et d'idées relatives à cet art. Le système de Colbert, toujours encore suivi en France, à quelques modifications près, dans lequel les arts et le commerce

paroissoient préférés à l'agriculture, pouvoit incliner, à se jeter dans le parti opposé, un caractère fort et pur tel que celui de Quesnai, que l'ombre même d'une injustice irritoit. D'ailleurs le luxe des arts et le raffinement des plaisirs, éloignoient les propriétaires terriers de leurs terres, et il falloit peut-être exagérer l'importance et le prix de la vie rurale, pour faire sentir l'une et l'autre à des esprits prévenus ou dissipés.

La belle partie du système de Quesnai, et qui suffiroit seule pour lui mériter et lui obtenir la reconnoissance et l'admiration de la postérité, c'est le rôle que la liberté joue dans ce système, c'est le développement lumineux et profond qu'il a donné à deux grands principes; le premier : que le respect, pour les propriétés et pour la sûreté des personnes, est le boulevard de la richesse nationale; le second : que la liberté la plus indéfinie, éclairée par l'intérêt personnel de ceux

qui produisent, est le principe le plus actif de la richesse nationale.

Cette doctrine de la liberté, commune à Quesnai et à Smith, est le point de contact entre la physiocratie et la théorie qui repose toute entière sur le travail; elle peut aussi servir de point de passage de l'une à l'autre.

Ce dernier système devoit naître dans un pays à-la-fois agricole, industrieux et marchand, où tous les genres de travail concourent à produire et à augmenter la richesse nationale. Un esprit aussi profond et aussi lumineux que Smith, devoit y être conduit à la théorie la plus complète et la plus solide de l'économie politique. Ce livre de la richesse des nations, est le *livre du siècle*, et il ne partage cet honneur qu'avec la Philosophie naturelle de Newton, et l'Esprit des lois de Montesquieu. On a donné, et l'on pourra donner encore plus de précision,

de développement, et d'application aux principes de Smith; on pourra, par une connoissance plus exacte de tous les faits particuliers qui sollicitent des exceptions, et de toutes les différences que présentent les temps et les lieux, enlever à quelques-unes de ses idées la vérité absolue qu'il veut leur donner, et les faire descendre de leur généralité; on pourra, surtout, offrir ses principes avec plus d'ordre, et dans un enchaînement plus régulier; mais les bases de son système, assises à une grande profondeur sur la nature des choses et l'essence des sociétés politiques, demeureront inébranlables. En voici les principaux traits.

L'homme, avec son génie, ses facultés, son adresse, son courage et ses besoins, est placé en présence de la nature, et soutient avec elle des rapports nombreux. La nature se présente à lui avec une immensité de matériaux et de productions spontanées, auxquelles les forces

et l'activité de l'homme, peuvent s'appliquer de mille manières différentes. La nature est productive, elle peut le devenir davantage ; elle déploie d'elle-même beaucoup de forces, elle en recèle dans son sein un plus grand nombre qu'il faut solliciter à sortir de leur repos. Avant que l'homme et la nature se soient mis en rapport d'activité, l'homme ne possède rien; la nature n'appartient à personne. Les premières propriétés et la première richesse, sont le fruit du travail.

Tout travail qui crée des objets d'échange et des valeurs échangeables, est un travail productif. On crée des objets d'échange, en produisant des objets avec le concours de la nature, en donnant à ces objets des formes nouvelles, ou en les transportant par un nouveau travail sur les marchés.

Le besoin d'échanger une chose contre une autre, tout comme la faculté et l'idée

de faire des échanges, est naturelle à l'homme. On le voit dans les enfans.

Le besoin réciproque et la faculté des échanges, amènent la division du travail. Cette division est le principe de la multiplication et du perfectionnement de tous les genres de travaux.

Les objets utiles, qui ont coûté du travail, ont seuls une *valeur* et du *prix*. Ce qui est utile, a seul du prix, et seul est l'objet des demandes. Ce qui est utile, et peut être acquis sans travail, a du prix sans valeur. Un objet qui auroit été produit par le travail, et qui ne seroit utile à personne, auroit de la valeur sans avoir du prix.

La quantité de travail qu'une chose suppose, et représente sur la place où elle se trouve, est la mesure de sa valeur. Cette valeur n'est jamais absolue. Elle est toujours comparative. La valeur des

autres marchandises est le terme de comparaison. La marchandise qu'on a choisie généralement, pour étalon de toutes les autres, a été le métal, surtout les métaux précieux, l'or et l'argent.

Le prix d'une chose en argent, est la mesure du prix nominal des marchandises. La quantité de travail qu'il a fallu pour produire une chose, et la quantité de travail qu'elle peut payer, forment son prix réel.

Ces deux *prix* se représentent l'un l'autre jusqu'à un certain point; mais ils ne sont pas toujours identiques, dans un moment donné.

Pour un certain espace de temps, le prix nominal peut l'emporter sur le prix réel, ou le prix réel sur le prix nominal. Dans un plus long espace de temps, l'équilibre se rétablit entr'eux. L'excédant des demandes sur la production avoit fait

hausser le prix nominal ; bientôt on produit plus de l'objet demandé ; le prix nominal et le prix réel se rapprochent. La même chose arrive, lorsque l'excédant de la production sur les demandes fait baisser le prix nominal. Bientôt alors on produit une moindre quantité de l'objet en question, qui est moins recherché ; et tout rentre dans l'ordre.

Comme l'argent est, à-la-fois, une marchandise et le signe de toutes les marchandises, beaucoup de causes peuvent influer sur sa valeur, soit pour l'augmenter, soit pour la diminuer. Delà vient qu'on a souvent évalué la valeur de l'argent lui-même d'après le prix moyen du blé, qui varie beaucoup d'une année à une autre ; mais qui varie beaucoup moins, quand on embrasse un espace de temps plus étendu.

Si un peuple ne produisoit que ce qu'il consomme annuellement, ce peuple vi-

vroit; mais il ne deviendroit jamais riche. Même, faute de capitaux et d'avances de culture, il seroit obligé de resserrer et de restreindre tous les ans ses consommations. L'excédant annuel des productions d'un peuple sur sa consommation, forme son capital.

La grandeur de ce capital décide de la richesse d'un peuple. Ce capital, fruit du travail, devient à son tour un principe de travail, et son véhicule le plus actif. L'accroissement du capital d'une nation dépend de la quantité, de la perfection, et du prix relatif des objets de son travail.

Deux circonstances sont ici décisives. La première est la concurrence du travail, qui suppose la liberté de l'industrie, et l'étendue, la nature du marché, qui tiennent à la liberté du commerce.

La première dirigera les capitaux sur les objets qui promettent les profits les

plus considérables, et sur les entreprises les plus lucratives, assurera la bonté de l'ouvrage, animera son perfectionnement progressif, et entretiendra l'équilibre entre le prix nominal et le prix réel.

La seconde encouragera la multiplication du travail, et soutiendra tous les prix au taux qui convient également à l'intérêt du producteur, du vendeur, et de l'acheteur.

Ainsi, la liberté la plus indéfinie, est la condition absolue de la richesse des nations. L'intérêt personnel éclaire mieux sur tous les objets relatifs au travail, que ne pourroit le faire le gouvernement le plus éclairé. Celui-ci ne peut pas savoir ce qui convient véritablement à l'accélération du mouvement des richesses, comment, quand, et à quoi, on doit employer les capitaux, ou appliquer le travail avec le plus de profit et de succès. Quand un gouvernement pourroit con-

noitre, au juste, les variations que doit éprouver le mouvement du travail, il ne pourroit pas les suivre de vîtesse; parce qu'elles changent sans cesse, et s'il vouloit l'essayer, il ne feroit que détruire, les uns par les autres, ses règlemens, qui se succéderoient avec une effrayante rapidité, et arriveroient presque toujours trop tard. D'ailleurs, quand le gouvernement porteroit toujours, en apparence, les lois les plus sages, et les plus appropriées aux circonstances, il manqueroit encore de moyens suffisans pour les faire observer. L'exécution en sera toujours coûteuse et insuffisante; l'intérêt personnel sera plus actif, plus adroit, ou plus fort que toutes les lois.

L'action des gouvernemens doit donc uniquement consister à protéger toutes les entreprises, toutes les spéculations, tous les travaux, toutes les transactions, qui ne sont pas contraires aux droits de tous et au but de l'ordre social. Son ac-

tion doit être négative, et tendre à garantir la liberté de toute espèce d'entraves.

Cette action négative suppose sans doute beaucoup de vigilance et d'actes positifs. Il ne faut pas que les gouvernemens croient que leur paresse trouvera son compte à adopter ces principes.

On sent, et l'on devine la foule de conséquences importantes qui dérivent de cette théorie ; elle fait le procès, à peu près, à tout ce qui, jusqu'ici, a été regardé comme le but et le moyen de l'administration ; elle condamne encore presque tout ce qui se fait, même en Angleterre, où cependant on s'est le plus rapproché des vrais principes de l'économie politique.

Du moment où il est prouvé que la liberté la plus indéfinie, est la condition première et absolue de la richesse des

nations, les maîtrises et les jurandes, sont des institutions qui convenoient peut-être à une société naissante, et qui sont de véritables anomalies dans une société où l'impulsion est donnée, et dont le mouvement est progressif.

La concurrence seule, empêchera qu'il ne s'établisse pas trop d'artisans d'un métier quelconque dans une ville, et fera que les ouvriers deviendront habiles. Ils travailleront bien, sans qu'on fixe les années de l'apprentissage, sans qu'on exige de chefs-d'œuvres.

Les jurandes et les maîtrises abolies, les taxes des marchandises pourront aussi être abandonnées sans danger. Elles sont une violation du droit de propriété; elles sont toujours plus ou moins arbitraires; elles ne préviennent ni ne corrigent les inconvéniens qu'elles doivent combattre. Il faut que les prix s'établissent librement, d'après la nature du travail, et

d'après la proportion qui règne, dans chaque moment donné, entre la quantité des marchandises et le nombre des demandes.

Si le prix tombe au-dessous de la valeur de la marchandise, on en produira moins, et tout se remettra de niveau. Si le prix s'élève au-dessus de la valeur de la marchandise, on en produira davantage, et l'équilibre se rétablira de même.

On ne doit rien ordonner, ni rien défendre de relatif à l'exportation, ou à l'importation des matières premières et des matières manufacturées et fabriquées. Quand ces défenses et ces ordres ne supposeroient pas toujours une surveillance fort coûteuse, quand ils ne seroient pas sans cesse éludés ou violés, ils appauvriroient toujours la nation qu'ils doivent enrichir.

En défendant l'exportation des ma-

tières premières, on en empêche la production, et l'on ruine l'agriculture. En défendant l'importation des marchandises étrangères, on fait une chose inutile, si elles sont mauvaises, et chères; et l'on prend une mesure funeste, si elles sont excellentes et moins chères que celles que l'on fabrique dans le pays; car l'on condamne un peuple à se servir de mauvais ouvrage, et à le payer au poids de l'or.

D'ailleurs on marche toujours au hasard, quand on fait des règlemens de ce genre. Autant vaudroit-il ordonner de produire tel ou tel objet, et déterminer, non-seulement la nature de l'objet, mais la quantité dans chaque genre, le temps, le lieu, et le mode.

Le principe de la division du travail doit s'appliquer aux nations, comme aux individus dans chaque nation particulière. Toutes ne peuvent pas tout pro-

duire au même degré de perfection, ni au même prix. Chacune d'elles doit produire ce qu'elle peut produire mieux que les autres. Mais si elle veut vendre, elle doit aussi vouloir acheter, et elle est aussi intéressée à la richesse des autres nations qu'à la sienne propre ; car sa richesse dépend de la richesse des autres peuples, et comment s'enrichiroit-elle, et aux dépens de qui, si tous les autres peuples sont pauvres ?

L'argent et l'or n'étant le signe de toutes les marchandises, que parce qu'ils sont eux-mêmes une marchandise, il ne faut pas créer pour eux des principes particuliers, ni différens de tous les autres. Voulez-vous que l'argent entre dans un pays ? produisez beaucoup, étudiez et perfectionnez le travail ; mais afin que l'argent entre chez vous d'un côté, persuadez-vous bien qu'il faut de l'autre le laisser sortir, soit pour gagner ce qu'on peut gagner sur l'or et sur l'argent comme

sur tout autre objet, dont on fait l'objet de ses spéculations, soit pour payer le solde de son compte à l'étranger.

Il faut laisser l'argent chercher le marché qui lui est le plus avantageux ; il faut surtout se garder de vouloir déterminer, par les lois, à quel taux on doit placer ou vendre son argent. Tout dépend ici des circonstances, des vues, et des profits des intéressés.

La quantité d'or et d'argent, dans un pays, n'est pas la mesure de sa richesse. Tel peuple fait des affaires immenses avec une quantité de numéraire bien inférieure à celle d'un autre peuple, dont le travail se réduit à peu de chose. La circulation double la masse par la vîtesse.

Comme tous les genres de travaux productifs contribuent également à former la richesse nationale, l'impôt peut

et doit également les atteindre tous. Le vrai moyen d'atteindre à cette répartition égale, n'est pas de frapper uniquement le sol qui produit les objets des consommations, mais encore de frapper les consommateurs de toutes les classes.

Ce n'est pas par la quantité de l'impôt qu'il faut estimer les charges des peuples; bien mieux vaut-il l'estimer par la nature de l'impôt, son assiette, sa perception, et surtout sa proportion avec la richesse nationale.

En général, les nations paieroient beaucoup moins d'impôts, si les gouvernemens ne vouloient pas tout faire eux-mêmes d'une manière directe, et abandonnoient beaucoup d'objets au cours naturel des choses, à l'intérêt des individus, et aux entreprises particulières.

Les établissemens en faveur des pau-

vres, les instituts d'éducation, les chaussées et les grandes routes, sont du nombre des objets qui prospéreroient davantage, si le gouvernement ne s'en mêloit que pour les protéger, comme il doit protéger tout ce qui est utile.

Ici encore, la concurrence, ou l'identité des intérêts, ou des motifs de patriotisme et d'humanité, produiroient des effets plus durables, plus solides, plus étendus et moins coûteux que ceux que produisent les gouvernemens, qui dépensent, dans des entreprises pareilles, beaucoup plus qu'il ne faudroit, et qui atteignent rarement leur but.

Tels sont les principaux traits de la Théorie d'Adam Smith, sur la nature de la richesse des nations, et sur les moyens de la produire, ou de la conserver. On ne sauroit revenir trop souvent sur ces idées, qui sont toujours encore mal connues et mal jugées. Toute cette doc-

rtine repose sur la liberté la plus entière de l'agriculture, de l'industrie, et du commerce. Prise dans sa généralité, en faisant abstraction des différences individuelles et locales, cette doctrine est vraie; mais ces différences n'en sont pas moins réelles. Dans la réalité, elles deviennent autant de raisons de modifier les principes, ou leur opposent une résistance invincible. La liberté indéfinie du travail est certainement la source principale de la richesse nationale; mais elle ne le seroit que dans le cas, où toutes les nations du monde civilisé, adopteroient cette maxime, et la suivroient scrupuleusement. Car si une nation la prenoit pour base de sa législation, tandis que les autres feroient précisément le contraire, la première seroit dupe et victime de son amour pour la liberté. De plus, lorsque le système prohibitif et réglementaire a long-temps existé dans un pays, et que l'activité, l'industrie, le mouvement du travail, ont pris, en con-

séquence, une certaine direction, et une marche déterminée, on ne pourroit, sans une haute imprudence, ni même sans une grande injustice, substituer brusquement à ce système celui de la liberté; car ce seroit amener la perte d'une quantité prodigieuse de capitaux, et précipiter dans la misère des millions d'individus. D'ailleurs, ce seroit une erreur, non moins grave, de croire pouvoir adopter et réaliser une partie de cette théorie en abandonnant le reste. Tout s'y tient tellement qu'il faudroit la suivre tout entière, si la chose étoit possible dans toutes les circonstances données, ou bien qu'il faut procéder avec la plus grande mesure, et la plus parfaite circonspection, quand on essaie de lui emprunter quelques-unes de ses maximes et de ses règles. Enfin, en adoptant que la liberté indéfinie du travail est le moyen le plus sûr et le plus direct d'arriver à la richesse nationale, on peut demander, avec quelque raison, si ce

but est en effet le premier de tous dans l'ordre social, et le mécanisme politique, ou si l'indépendance, la puissance, la dignité d'une nation, ne sont pas d'une importance majeure, et ne méritent pas le premier rang ? On ne sauroit en disconvenir, à moins de préférer la vie animale, et les moyens de la conserver et de l'embellir, à la vie spirituelle et morale. Mais, s'il est des fins d'un ordre supérieur à la richesse, une nation pourra et devra même imposer quelquefois à la liberté du travail des entraves et des gênes, soit à titre de sacrifices nécessaires à un but plus relevé et plus noble, soit afin d'assurer même la richesse des générations à venir, par les privations et la pauvreté de la génération actuelle.

Quelque fondées que soient les restrictions que nous proposons d'apporter à la doctrine de Smith, cette théorie ne doit pas moins occuper une grande place dans le tableau de la culture du dix-hui-

tième siècle; car elle est un de ses plus beaux titres à la gloire. Les erreurs d'une fausse économie politiquo expliquent en partie les fautes et les malheurs du siècle, contiennent le germe de la plupart des guerres qui l'ont désolé, des traités qui devoient fermer ses blessures, et qui souvent lui en ont fait de nouvelles. D'un autre côté, les vrais principes, suivis partiellement, par une sorte d'instinct du bon sens, avant que la raison les eût saisis, prouvés et développés, ou appliqués avec succès depuis que la science s'en est emparée, et en a fait un ensemble, expliquent en partie les belles choses que le dix-huitième siècle a faites, et qui ont servi de correctif et de contre-poids au mal.

La théorie de Smith doit nécessairement avoir une grande influence sur les destinées du dix-neuvième siècle; car la vérité triomphe, et la raison arrive, quelque obstacle qu'on oppose à l'une, et

quelque lente que soit la marche de l'autre.

Cette idée ouvre de belles perspectives à l'ami de l'humanité. La richesse est fondée sur le travail, le travail sur la liberté. Après avoir prodigué pendant quelque temps la fortune du passé, et paralysé l'activité du présent, il faudra porter la peine de cette tyrannie dans l'avenir appauvri et dépouillé, et consentir à tomber dans une misère qui ameneroit la barbarie; ou bien il faudra respecter la liberté des individus, asseoir celle des États sur des bases solides, et conserver l'indépendance à la grande société des peuples. Les Européens ne peuvent plus se passer de toutes les jouissances, qui supposent le travail, et que lui seul peut donner; et les Européens ne sauroient travailler en grand, ni arriver à un haut degré de perfection, s'ils ne travaillent pas pour eux-mêmes, et s'ils travaillent sans liberté. Il faut res-

pecter et soigner l'arbre, si l'on veut long-temps en manger le fruit; si on veut le couper, il faut se contenter des fruits du moment, et se préparer à braver la faim, ou à succomber sous elle.

Cependant, on doit l'avouer, les progrès de l'économie politique, et ceux qu'elle fera vraisemblablement encore, la haute importance qu'on a attachée au travail et à la richesse, pourroient nuire au développement de l'espèce humaine, au lieu de le favoriser. Si l'on en venoit à ne songer qu'à la liberté d'industrie, et à négliger toutes les autres, si l'on ne voyoit que le travail qui produit des objets physiques, et que l'on oubliât le prix des forces morales, l'espèce humaine se dégraderoit.

La division du travail, qui tend à faire, de chaque individu, une espèce de machine, mue par une seule idée, et exécutant un seul mouvement, doit être

contre-balancée dans ses effets par l'action de l'éducation, de la religion; par les formes politiques, les sciences et les arts. Sinon, l'homme deviendroit un simple moyen; le travail productif de la société qui ne se rapporte, au fond, qu'à la vie animale fleuriroit; tout le reste seroit dans un état de langueur, et finalement le travail lui-même en souffriroit.

La liberté de l'industrie et du commerce n'est assurée, et n'est véritablement précieuse qu'autant qu'elle suppose la liberté civile, et qu'elle repose sur elle. La liberté civile elle-même est précaire, tant qu'elle n'est pas placée sous l'égide de la liberté politique.

Tous les moyens de puissance, qui constituent la richesse, et que le travail enfante, ne sont jamais que des instrumens et des organes dont le jeu et la vitalité dépendent de l'empire des prin-

cipes et des affections morales. La richesse des nations n'est qu'un levier dont le point d'appui doit se trouver dans la force de la volonté, et la direction, dans l'intelligence. Les peuples et les princes ne perdront jamais impunément cette vérité de vue. Une nation qui auroit amassé des trésors de travail, et qui seroit sans caractère, sans patriotisme, sans religion, sans enthousiasme, ne saura pas défendre ces trésors, et les verra bientôt passer en d'autres mains. Le levier appartiendra à quiconque osera s'en saisir, et sera tourné contre elle-même. La puissance physique n'est rien sans la puissance morale. Le Ciel a voulu, dans sa justice, que ceux qui ont sacrifié les intérêts éternels de l'humanité aux intérêts de la vie animale, perdissent d'abord ce qui en fait le charme et le prix; la liberté; et finissent par perdre ces biens eux-mêmes, auxquels ils avoient immolé tous les autres. Ce n'est pas par des *tableaux statistiques* qu'on

peut évaluer la puissance d'une nation ; cette puissance ne consiste pas, en dernière analyse, dans ce qui peut être mesuré et calculé, et ne sauroit être exprimée par des chiffres. Elle est d'autant plus active et plus réelle qu'elle est invisible. S'il falloit opter entre la force morale et la richesse, il faudroit se déclarer, sans balancer, pour la première. Heureusement que la Grande-Bretagne a prouvé, et prouve encore, qu'on peut établir une alliance solide entre l'une et l'autre.

Fin du Tome premier.

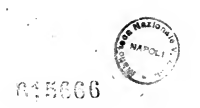

Biblioteca Nazionale V.E.
NAPOLI

TABLE DES MATIÈRES

contenues dans ce volume.

Fin de la Table du Tome premier.